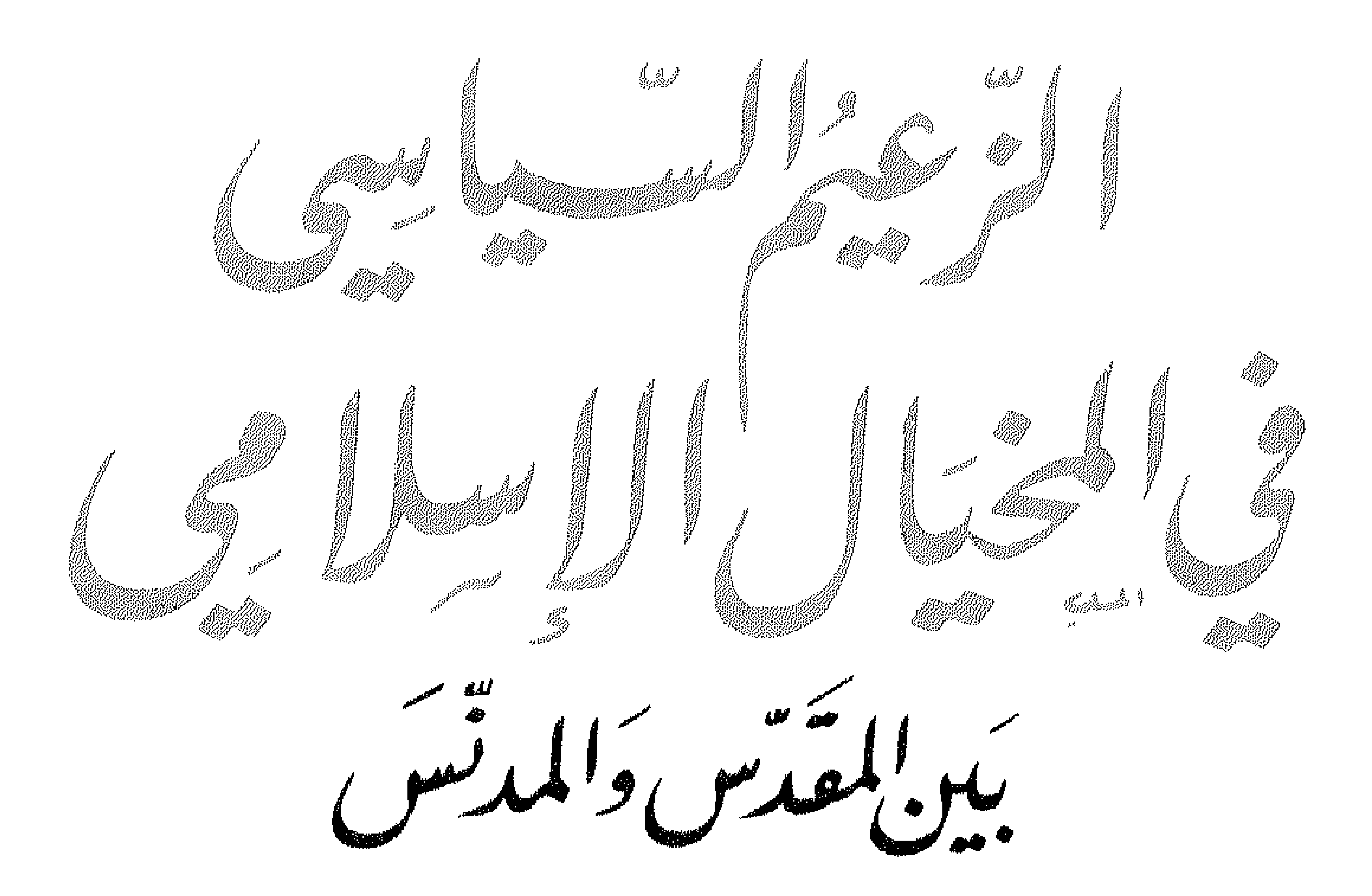
محمّد الجويلي

الزّعيمُ السّياسِي في المخيَال الإسلامِي

بَين المقَدّس والمدنّس



Bibliotheca Alexandrina
0114601

سراس للنشر

المؤسّسة الوطنيّة للبحث العلمي

محمّد الجويلي

الزّعيم السّياسي في المخيال الإسلامي

بين المقدّس والمدنّس

سراس للنشر

المؤسّسة الوطنيّة للبحث العلمي

ISBN 9973 - 700 - 89 - 9

© 1992. دار سراس للنشر

6، نهج عبد الرحمان عزام ـــ 1002 تونس

الإهداء

إلى أمّي زهرة
من أجل أن لا تذبل الزّهور أبدا
في أرضنا الطيّبة

تقـديــم

إن مشكلة الحكم في التاريخ العربي والإسلامي من المشاكل التي استأثرت باهتمام المفكرين العرب على مختلف مشاربهم منذ بداية عصر النهضة. ولعل الراجع الأكبر إلى هذا الاهتمام أن ممارسة الحكم في الدول المعاصرة هي، في بعض مظاهرها وخصائصها على الأقل، امتداد للممارسة التاريخية. فكان الرأي السائد أن لا تخلص من مرحلة الركود الحضاري دون تغيير لأساليب الحكم، بل دون عدول جذري عن الأسس التي يقوم عليها وإعادة نظر في الوظائف التي يؤديها.

من هذا المنطلق تم نقد المصنفات الكلاسيكية التي نظّرت لنظام الخلافة والإمامة، من أمثال الأحكام السلطانية للماوردي ومنهاج الكرامة للمطهر الحلي والسياسة الشرعية لابن تيمية، وعاد الباحثون إلى مقدمة ابن خلدون يستلهمون منها طريق التجاوز للنظريات الفقهية المتحجرة كما عادوا إلى الفكر الغربي الحديث وتأصيله للحكم على أسس جديدة، وتركّز الحديث على النواحي الدينية الكلامية حينا وعلى النواحي القانونية حينا آخر مثلما تركّز على الوقائع التاريخية

وعلى السلوك الفعلي، ما كان منه حاضرا في الذهنية العامة وما يغيّب في العادة لمخالفته أو معارضته للأنموذج المتمثل.

وإذا كان من المشروع في العلوم الإنسانية عموما إعادة طرح قضية من القضايا متى توفرت معطيات جديدة أو طبّق منهج جديد فمن باب أولى وأحرى أن تكون إعادة الطرح مشروعة، بل متأكدة، إذا عثر الباحث على زاوية نظر لم يُتناول منها الموضوع واستطاع من تلك الزاوية أن يسلط أضواء من شأنها أن تعين على الفهم الصحيح وتساعد على الإدراك السليم.

في هذا الإطار بالذات تتنزل المحاولة التي بين يدي القاريء. ولا يذهبنّ بك الظن إلى أن المحاولة تحيل على معنى تهجيني ما أو هي دون البحث والدراسة العلمية الصارمة، فإنما هي نوع من التأليف ـــ وإن كان غير مألوف بكثرة في ربوعنا ـــ يحملك حملا على التفكير والتدبر بما يأتي به من جديد المعاني ويكتشفه من طريف الأبعاد ويغوص فيه معك من عميق الأغوار.

فمحاولة محمد الجويلي دراسة المتخيل ـــ أو المخيال ـــ الإسلامي المتعلق بالزعيم السياسي تكشف عن جوانب مغمورة من قضية الحكم وعلاقة الحاكم بالمحكوم، إذ على قدر تصور المواطن لمكانة الزعيم يكون استعداده لقبول التعسف منه أو رفضه وإقدامه على المشاركة في الحياة السياسية أو الانزواء عنها. وبعبارة أخرى فهو، بحسب تلك المنزلة في متخيله، يتحمل مسؤوليته المدنية الكاملة أو يكون الضحية الراضية بكل ما يسلط عليها من جور يراه من طبيعة الأشياء.

ولا شك أن العوامل المؤدية إلى تشكل المخيال على نحو ما تستعصي على الحصر، ولكن المؤلف وقف من بينها على الأهم، أي على العوامل الثقافية البحت، ولم يهمل مع ذلك أثر الاقتصاد وطبيعة

العمران وتداخل المقدس والمدنس والايديولوجيا واليوطوبيا والتاريخ والأسطورة، فجاء كتابه زاخرا بالإشارات اللطيفة الموحية، غنيا بالمعلومات الدقيقة الموثقة. وهو ــ رغم سمته التاريخية الظاهرة ــ بحث في محور القضايا الراهنة، لا نشك في أنه سيجد لدى القراء من القبول ما لقيه كتابه الأول عن «الصراع الاجتماعي في عصر الجاحظ من خلال كتاب البخلاء». وإننا لمسروررون بأن كنا من قرائه الأوائل مثلما نحن سعيدون بتقديمه، راجين أن تجد الآراء المعبّر عنها فيه ما تستحقه من عناية النقاد والدارسين.

عبد المجيد الشرفي

المقدمة

إنّ إحدى المهام المطروحة أمام الفكر العربي المعاصر تتمثل في التوسيع من دائرة اشتغاله. لقد ظل هذا الفكر سنوات طويلة يجتر نفسه على نحو طقوسي، فيعيد انتاج الماضي دون أن يتمكن فعلا من اعادة انتاجه، اللّهم إلّا على مستوى الحلم، أو يهرب إلى الأمام ذليلا مطاردا من تحديات الراهن التاريخي الذي يصر على ملاحقته واستفزازه، أو يعلق في شرك الحاضر دون أن يتمكن من قطع عقد حبائله، لاستشراف أفق الحرية من الخلف ومن الأمام. والنتيجة هي أنّنا في كلّ الحالات قد خسرنا الماضي والحاضر، وقد نخسر المستقبل لأنّنا فقدنا الوعي الموضوعي العقلاني بالزمن التاريخي، فبدونا وكأنّنا نعيش خارجين عن أبعاده المعقولة، وهذا ما لا يمكننا من أن ننخرط في بناء الحاضر الانساني الذي يظل بدوره يرفضنا ويهمشنا تارة بقوة العقل، وطورا بقوة الحديد والنار.

وقد يكون من البديهي القول أنّ أوّل حجر ينبغي وضعه في إعادة بناء ذاتنا التاريخية هو التفريق بين أحلامنا الرديئة، وأحلامنا الجميلة، بل قل التفريق بين أحلامنا المزعجة المُخصيَة وأحلامنا المُخْصِبة، أي أن نصطدم بمخيالنا التاريخي، فلعلّه يقف اليوم نتيجة لمواصفات العصر وراء انتكاساتنا قبل ان نحمّلها لغيرنا. فالغير ما كان له أن ينكسنا لو لم نكن مهيئين لذلك.

فموضوع المخيال العربي الاسلامي بدا لنا وكأنه مهمش، ويقبع في دائرة اللا مفكّر فيه ولم يحضر إلا في بعض البحوث الجادة والنادرة التي تكاد تعدّ على أصابع اليد الواحدة. لقد تتالت الكتابات التي تمس العقل العربي، فمن اغتيال العقل لبرهان غليون إلى كتابات محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي، وبنية العقل العربي... الخ ولكننا لا نجد كتابات تمس بنية المخيال العربي الاسلامي، أو المخيال السياسي الاسلامي، فهذا ما لم يفكر فيه ولم يأخذ حظه من العناية.

فهل يحقّ لنا أن نتحدّث عن عقل عربي أصلا حتى يتسنّى لنا الحديث عن اغتياله ؟ والبحث في آليات اشتغاله ؟ أم أنّ العقلانية ذاتها تتطلب أن نتحدث عن المخيال العربي الاسلامي عوض أن نتكلّم عن العقل العربي الاسلامي، ثم بعد ذلك قد تتيح لنا المشروعية المعرفية أن نبحث في مواصفات العقل ؟ هل لنا عقل سياسي أم مخيال سياسي ؟ هذه الأسئلة تطرح بحدّة أمام الباحث المعاصر وهي أسئلة خطيرة لأنّ الإجابة عنها بقدر ما هي مستعصية علَى الفرد الواحد، إن لم نقل على الجيل الواحد، وتتطلب جهودا فكرية مضنية فإنّ مصير الفكر العربي ومستقبل الجماعة العربية والاسلامية يتوقف عليها.

لقد كان محمّد أركون أوّل من لفت الإنتباه على حدّ علمنا إلى أهميّة البحث في المخيال العربي الإسلامي في عدّة مناسبات[1] حتى نتمكّن من بناء فكر عربي إسلامي علمي ومستقبلي. غير أنّ الاسئلة المطروحة أمام الفكر في سياق بحثنا بقدر ما تزداد اتساعا وتشابكا، تزداد دقة وصرامة حين نعلم أن موضوع بحثنا ليس المخيال العربي

---

(1) انظر : *Mohamed ARKOUN : Discussion*, in l'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval; p. 149.

كذلك : انظر، محمّد أركون : المنهجيّة والمعاصرة والفكر الإسلامي (نحو نقد العقل الإسلامي)، ترجمة هاشم صالح، عدد 32، اكتوبر 1984، ص 32 ـــ 33.

الاسلامي في كلّيته، وانما الزعيم* السياسي باعتباره موضوعا لتخيّله. لماذا اخترنا الزعيم السياسي موضوعا للدرس، ألغيابه في حياتنا، أم لحضوره الذي يكاد يطغى على حضورنا !؟

فهو الغائب الحاضر، يغيب في بحوثنا المعاصرة المتعلقة بالسياسة غيابا يكاد يكون مطلقا، ولا يبحث في مواصفاته إلّا على هامش القضايا المطروحة، ويحضر حضورا مكثّفا لأنّ قضايا الديموقراطية والعدالة والحرية، لا تتحقق إلّا بحضوره السلبي، أو الايجابي على حدّ السّواء. ثم إنّنا كثيرا ما نحلم، ونطالب بالزعيم المنقذ من الضّلال والمهدي المنتظر الذي بواسطته نستطيع أن ندخل العصر، ونحرز التقدم، ونحقق الحرية. ولكن ماذا فعلنا حتّى نستطيع أن نخلق فعلا مثل هذا الزعيم ؟ أليس غيابه إن غاب يعود إلينا قبل أن يعود إليه !؟. فالشعوب هي التي تصنع زعماءها، وليس الزعماء هم الذين يصنعون شعوبهم.

كذلك ماذا فعلنا حتى نطالب زعيمنا بألّا يكون استبداديا، وأن يكون عادلا متساميا على المدنّس، ونحن نبحث فيه عن صورة الاب الحنون القوي الذي نتماهى فيه لسلطته علينا، ونتلذّذ مازوشيا بردعه لنا، لأنّ ذلك الردع هو الذي يخلق منه صورة الأب الحقيقي في مخيلتنا، ثم بعد أن يتمّ ردعه لنا يمد لنا يد العطف والحنو، فتخرج الحناجر مدوية

---

* يطرح مصطلح الزّعيم العديد من الإشكالات لكثرة تداوله في الفكر السياسي المعاصر. فكثيرا ما يستعمل بوصفه ترجمة لمفهوم (leader) إلّا أنّه لا بدّ من التذكير بأنّ هذا المصطلح تراثي متداول في المدوّنات العربيّة القديمة. ففي مادة «زعم» يتناول ابن منظور «الزعيم» بالعرض فيشير إلى أنّه يقال أزعمتك الشيء، أي جعلتك به زعيما، والزعيم الكفيل، أمّا الزعامة فتعني الرياسة والشرف... والزعيم هنا بمعنى الوكيل. (أنظر : ابن منظور : لسان العرب ج 15، ص.156 ـــ 158).
وهكذا يتّضح من خلال ما ورد في لسان العرب أنّ الزعيم هو من يكفل جماعة محدّدة توكل له الإشراف على مصالحها ورئاستها، وقد تكون هذه الجماعة ضيّقة (طبقة ـــ فئة ...) كما يمكن أن تكون جماعة كبرى كالأمّة مثلا لا بمفهومها المعاصر فقط وإنّما بمفهومها القديم : الأمّة الإسلاميّة.

«يا حنين يا حنين» ؟! تعلّقا منها بسلطة الزعيم الأبويّة العطوفة، هذه السلطة الحنونة كما يسميها فوكو (Michel Foucault) ما زالت تجثم على وجداننا السياسي وتحركه، رغم محاولات عقلنة الدولة والعلاقات التي تربط الحاكم بالمحكومين.

لقد ظلّت الجماعة العربية الإسلاميّة إلى حدود كتابة هذه السطور، ومنذ زمن طويل تعيش حالة من اليتم الجماعي متجسّدة في غياب الزعيم الواحد الأوحد الكاريزماتي (charismatique) الذي يلمّ الشمل، ويوحّد الصفوف. ولعلنا متفائلون حين نرجع حالة التيتم العربية والاسلامية إلى سقوط الخليفة العباسي في بغداد سنة 656 هـ، لأنّ هذا الخليفة كأسلافه من العباسيين لم يكن أبا للجميع. فالشيعة مثلا لا ينضوون تحت زعامته، ولا يعترفون بأبوته، وقد نتشاءم كثيرا بأن نحقّب اليتم العربي الاسلامي بموت النبي الأب، ولكن لا نختلف في دخول الجماعة العربية الاسلامية مرحلة من اليتم الحقيقي، والاحساس بالاضطهاد لا مثيل لها في هذا العصر.

وحين يغيب رب البيت تصبح العائلة مهدّدة بالتشتّت والإنحلال، وتفقد الاحساس بالامن والطمأنينة لفقدان حاميها. وكما يقول المثل العربي التونسي «إذا كثر الرياس تغرق السفينة» وهل ثمّة شكّ في أنّ السفينة قد غرقت بعد ! وبمجرد أن يقوم زعيم «رايس» يحمل مواصفات الأب الحقيقي، ليعيد إلى العائلة إحساسها بالأمن والحماية ملوّحا بممارسة سلطته العطوفة الحنونة حتى تتشبث «الجماهير» على نحو طفولي بتلابيبه، تماما كما يتشبث الطفل بتلابيب أبيه*. وإذا ما

* كان عالم النفس النمساوي فرويد — FREUD — أوّل من اشار الى مسالة التماهي (l'identification) : تماهي الطفل في ابيه، اي احساسه بماهيته من خلاله، وتماهي الجماعة في زعيمها، أو قائدها الذي يلعب بالنسبة لها دور الاب تماما، وأخذ على ذلك نموذجا الكنيسة الكاثوليكية، وفرقة من الجيش انظر (2).

(2) Segmeund FREUD : *La Psychologie collective et l'analyse du moi* : ch . deux foules artificielles, l'Eglise et l'Armée p.40 - 49.

اغتيل هذا الأب، واقعيا او رمزيا، تنكفيء الجماعة على ذاتها تبكيه وترثيه، وتظلّ تنتظره يوما حتى يعود ليغمرها بعطفه من جديد.

وهكذا تبحث الجماعة العربية بحثا طفوليا دؤوبا على الزعيم الاب، مما يبعث على الاعتقاد بأننا لم نتخط بعد مرحلة طفولتنا السياسية، طفولة امتدّت حوالي الأربعة عشر قرنا. ما زالت صورة الزعيم الأب تستهوينا، لأنّ ماضينا يسيطر بكل ثقله على حاضرنا ويحركه. ومخيالنا المعاصر في آليات اشتغاله ليس إلّا امتدادا واجترارا للمخيال العربي الاسلامي الوسيط. فالجميع ـ السنة والشيعة ـ سواء بسواء، لم يكلّوا إلى حدّ يومنا هذا من ترقب المهدي المنتظر.

ورغم أنّه بات واضحا اليوم أنّ الدولة العربية الاسلاميّة التي دشّنت مرحلة ما بعد النبوة مباشرة، لم تكن إلّا دولة دنيوية غارقة في الواقع التاريخي المدّنس بالصّراعات القبلية والاجتماعية، مهما حاولت أن تستظلّ بمظلة الشرعية الدينية المقدسة، فإنّ حركات الاحتجاج المعاصرة لا تزال تحلم بسياسة المقدّس، أو بالمقدّس في السياسة، وتطالب بالزعيم الطاهر من كلّ رجس الذي يطبق الشّرع ويحقّق العدل، مع أنّها تعلم أكثر من غيرها أنّ الزعيم الأموي الذي عايش نزول الرسالة ذاتها. كان يطبّق فعلا الشّرع، ولكن عندما وضعت سلطته موضع تساؤل لم يتوان في هدم الكعبة، وحرقها، وغزو المدينة، واستباحتها.

فما يحرّك هذا البحث هو التحديات المعاصرة، ولكن كلّ فهم موضوعي وتاريخي للوجدان الديني والسياسي العربي والاسلامي الراهن، يمر حتما عبر الحفر في الذاكرة الجماعية لإزالة ما علق بها في سياق الزمن من غشاوة تحجب عنا الحقيقة ناصعة شفافة، ولذلك كان لابدّ أن نرجع إلى المصادر العربية الاسلامية القديمة، فكانت مدونتنا مركزة حول الكتابات المتعلقة بالإمامة، ولكنها متنوعة : لاهوتية وأدبية وفلسفية وتاريخية. ولمقاربتها مقاربة تطمح أن تكون علميّة،

وجدنا في اركيولوجية المعرفة لميشال فوكو (Michel Foucault) خير سند لنا للتنقيب في المخيال العربي الاسلامي، وهو ينتج مقولة الزعيم السياسي.

فلفت انتباهنا ببحثه المختزل الرائع حول السلطة الرعوية[3] في الشرق المسيحي واليهودي إلى السلطة الرعوية في الاسلام التي لا نعرف إن كان تجاهلها، أو يجهلها، فحاولنا أن نقوم بالعمل الذي لم يقم به آخذين بالاعتبار صعوبة القيام بذلك، ونسبيّة النتائج التي سنصل إليها. إلّا أنّ ما بدا لنا مدهشا، ومثيرا للإستغراب هو إعفاء محمد عابد الجابري نفسه من إتمام العمل الذي قام به «فوكو» وهو يبحث في بنية العقل السياسي العربي، فاكتفى بنقل ما قاله «فوكو» في اقتضاب شديد، ولم يطرح على بساط البحث تقنيات السّلطة الرعوية الاسلامية من خلال النصوص التراثية[4]، وهو عمل لسنا في حاجة إلى القول بأنّه يبدو على غاية من الأهمّية لفهم «العقل السياسي العربي» ذاته.

كذلك وجدنا خاصة في الإضافة النوعية التي جلبت اهتمامنا في عمل بول ريكور (Paul Ricœur) حول الايديولوجيا واليوطوبيا باعتبارهما مظهرين أساسيين للمخيال الاجتماعي ما ساعدنا على تتبع جدلهما في الفكر العربي الاسلامي الوسيط، انطلاقا من التصوّر الإسلامي للزعيم السياسي. إلّا أنّنا لا بدّ من أن نشير الى أنّ مقولتي المقدس والمدنس. قد تثيران العديد من التساؤلات في ذهن القاريء العربي، لأنهما يبدوان وكأنّهما ينتميان إلى جهاز مفهومي غربي مخالف لنظام المفاهيم العربي الاسلامي، خاصة وأنّ الذي بدأ بلورة هذين المفهومين

---

(3) Michel FOUCAULT : *Omnus et Singulatum : .vers une critique de la raison politique* : Revue le Débat, Novembre 1986, N° 44, PARIS.

وقد اعتمدنا على ترجمة جورج ابي صالح بعنوان : الاستعارة الرعوية : نحو نقد العقل السياسي في الفكر العربي المعاصر عدد 41.

(4) محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ص : 41.

باعتبارهما متضادّين جدليين هو عالم الاجتماع الفرنسي دوركهايم (Emile Durkheim).

ولكن ما يجدر ذكره هو أنّ اللغة العربية تملك هذين المفهومين وتجريهما بوصفهما متضادين أيضا. وعلى كلّ، فإنّ دالّ المفهوم، أي الكلمة في حدّ ذاتها، لا يهمّ بقدر ما يهمّ مدلولها الذي نظن أنّنا سنستبصره بشكل جليّ، ونحن نبحث في موضوعنا.

غير أنّ الأسئلة التي يمكن أن تطرح من خلال هذا البحث عديدة وتتزاحم مرهقة للفكر ولا ندّعي أن مهمّتنا هي الإجابة، وإنّما تحريك الاسئلة حتى تظلّ تزعجنا، وتقلقنا، وزحزحة الخطاب المعرفي حتى يلج الاماكن المظلمة في وعينا ولا وعينا التاريخيين، ويقتحم ما يمكن أن نفكّر فيه، ولا نقتصر على ما هو متاح لنا التفكير فيه.

لقد حاولنا أن نستشرف صورة الزعيم كما تراءت للمسلمين الأوائل، ونرسمها بأكثر ما استطعنا من الدقّة، ولكن ما يبدو لنا مهمّا ــ كما لفت انتباهنا الى ذلك أستاذنا عبد المجيد الشرفي ــ أن نفهم الباثّ الاجتماعي لهذه الصورة، ونطرح بذلك السؤال المتعلّق بماهيّة العوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تكمن وراء التخيّل الاسلامي للزعيم، كما يتراءى لنا من خلال دراسة المدوّنة العربيّة والاسلاميّة القديمة ؟ فأضفنا تبعا لذلك فصلا أخيرا متعلّقا بهذه المسألة.

لقد وضعنا أستاذنا عندما فطّننا الى هذا المبحث الذي سكتنا عنه في البداية أمام التّاريخ. ألم يقل هيغل (Hegel) يوما أنّ تاريخ المشكلة هو مشكل التاريخ ؟

إنّ الصعوبات التي اعترضتنا في هذا البحث، ليست جديدة على الباحث المعاصر في التراث العربي الاسلامي، لأنّه لا يخفى علينا أنّ زمن كتابة المصادر وزمن قراءتها، أي الكتابة حولها، متباعدان جدّا، ولعلّ أكبر صعوبة تكمن في ردم الهوة بين الزمنين، حتى نزيل تحنيط النصوص القديمة بممارستها ممارسة

واعية، وتفكيكها تفكيكا علميا، لتتحول من مكانها في الرفوف إلى مكانها الجدير بها في وجداننا وعقلنا.

تونس / باردو

في 27 مارس 1991

الفَصْل الأول

المخيَال وَالكتابَة

لا تزال المسألة السياسية إحدى محاور الاهتمام الرئيسية التي تستقطب الفكر العربي الإسلامي المعاصر الذي ظلّ يلهث جاهدا للسيطرة على معضلة السياسة والسياسي. وإذا كانت السنّة الثقافية التي خطّها أسلافنا القدامى، فقهاء ومتكلمين، سنّة وشيعة، معتزلة وخوارج على اختلاف مذاهبهم ونحلهم، تتمثل في عدم خلوّ مدوّناتهم من البحث في الإمامة وشروطها وإبداء رأيهم في الصّراعات التي جدّت في مرحلة النشأة حول الاضطلاع بمهامها، فإنّنا نلاحظ تمسّك الايديولوجي، أو المتحزب المعاصر بهذه السنة الثقافية في روحها مواصلا ممارسة طقوس الكتابة السياسية التي تعيد ترتيل المفاهيم السياسية القديمة «العدل، الفضيلة، الشورى» مباشرة، أو في شكل جهاز مفهومي جديد يتردّد على مسامعنا منذ أواخر القرن التاسع عشر : «ديمقراطية — المؤسسات — اشتراكية».

واذا كان المجال هنا لا يسمح بتفكيك التماثل بين رؤية الفقيه، أو المتكلّم السياسية قديما ورؤية الإيديولوجي للسياسة حديثا، والكشف عن الأدوات التي يشتغل بها كل منهما نظريا، فلا بدّ من الاشارة في بداية هذا البحث، إلى أنّ كل محاولة جادة لعقلنة حياتنا السياسيّة المعاصرة، يمرّ حتما عبر الحفر المعرفي الجادّ والحادّ في بنية مخيالنا التاريخي الذي يوجّه إلى حدّ بعيد سلوكنا وطقوسنا السياسية الراهنة مهما اختلفت انتماءاتنا «الحزبية» والخطية.

فالأسئلة التي تطرح على الفكر حادّة واستفزازية، فإلى أيّ حدّ مازلنا نعيد انتاج نفس تصوّرات أسلافنا القدامى حول الزعيم الذي نريد أن يقودنا، ونوعية العلاقة التي تربطنا به ؟ فإذا ثبت ذلك فإلى ماذا نرجعه ؟ هل يعود إلى اسباب سوسيو ــ سيكولوجية تمسّ الشخصية العربيّة الإسلامية في طبيعة تكوينها التاريخي ؟ أم تعود إلى قوة ماضينا الذي يلتهم حاضرنا، ولا يترك لنا الفرصة لمحاصرته، والسيطرة عليه ؟.

إنّ الأسئلة متعدّدة، وتتزاحم في الفكر ناشدة أجوبتها بإلحاح، وتستوجب الرجوع إلى مدوناتنا القديمة، لنبحث فيها عن مكوّنات مخيالنا الاجتماعي، وهو يشتغل في السياسة منتجا مقولة الزعيم الخليفة أو الإمام ــ السلطان ــ الأمير، أي الشخصيّة المركزية الرمزية في وجدان الجماعة السياسية الضيّقة، أو وجدان «الأمّة»، أمّة مشغولة إلى حدّ يومنا هذا بالبحث عن القائد الملهم والمعلّم والمنقذ من الضلال.

غير أنّ طرح مسالة المخيال* يقتضي بالضرورة تدقيق هذا المفهوم، وتوضيحه حتى لا يلتبس في الأذهان. فماذا نعني بالمخيال ؟ وما الفرق بينه وبين «الخيال» والمخيلة والخيالات و«المخيّلات»** خاصّة حين نعلم أنه ثمة خلط بين مفهوم المخيال والمفاهيم الحافة

---

* *فضلنا كلمة مخيال على «خيال» وهي توافق في اللغة الفرنسية كلمة **(L'imaginaire)** قياسا على كلمة مخيلة المستعملة على نطاق واسع في اللغة العربية، ومخيال على وزن مفعال صنيغة اسم الآلة في اللغة العربية، وذلك ما نقصده من استعمال هذا المفهوم. فما يهمنا هو الآلة التي بواسطتها ينتج العربي المسلم قديما الصور أو التخيلات، أي البحث في آليات التخيّل في الحضارة العربية الاسلامية قديما في المجال السياسي.*

** *في كشاف اصطلاحات الفنون يهتم التهانوي بكل لفظ من هذه الالفاظ على حدة ويعرفه مستقلا عن الالفاظ الاخرى : انظر هامش (1).*

(1) محمد أعلى بن علي التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص . 451 ــ 454.

به، كما كشف عن ذلك جيلبار ديران (Gilbert Durand)، حينما نستعمل كلمات مثل صورة ـــ علامة ـــ أسطورة ـــ للتدليل عليه[2].

إلّا أنه من البديهي، أن يجمع الباحثون في هذه المسألة على أنّ التخيّل لا يمكن أن يكون في كلّ الحالات غير طريقة محدّدة، لاستحضار العالم والوعي به في شكل صورة ترتسم في ذهن المتخيل له، ممّا يجعلنا نصل إلى حقيقة، لا يرتقي إليها الشكّ تتمثل في أنّ كل عملية تخيّل تفترض وجود الذات المتخيّلة وموضوع تخيّلها وجودا عضويا متلازما. ولكن هذه النتيجة على أهميتها لا يمكن أن تعفينا من محاولة الإجابة عن أسئلة أخرى تظلّ تقلقنا. فإذا كان التخيل هو طريقة للوعي بالعالم، فهل أنّ كل وعي بالعالم يعدّ تخيّلا ؟.

وكما يرى جيلبار ديران (Gilbert Durand)، فإنّ الوعي يتمتع بطريقتين لاستحضار العالم : واحدة مباشرة يبدو فيها الشيء ذاته حاضرا في الذهن، وذلك عند الإدراك أو الإحساس البسيط، كأن نتخيّل إنسانا نعرفه، أو شجرة، أو شيئا ماديا محسوسا. وأمّا الثانية فهي غير مباشرة عندما لا يمكن لوعينا أن يستحضر موضوعه استحضارا حسيا «لحما وعظما» على حدّ تعبير ديران (Durand) لسبب أو لآخر، كما هو الشأن عندما نتذكر طفولتنا أو نستحضر عالم ما بعد الموت[3].

ومن هنا فإنّه في كلّ الحالات التي يكون فيها الوعي لا مباشرا يكون موضوعه غائبا، أي من جنس المجرّدات «قيمة اخلاقية ـــ سياسية»، ولا يمكن للوعي أن يتمثله، إلّا بواسطة صور* فعندما يغيب موضوع

---

(2) Gilbert DURAND : *L'imagination symbolique*, p 3

(3) Gilbert DURAND : *L'imagination symbolique*, p : 3 - 4.

* *عندما يتعلق الامر بالزعيم السياسي لا يمكن أن يتمثّل إلّا بواسطة صور، لأن المقصود ليس الشخص في شكله : علي بن أبي طالب ـــ عمر بن الخطاب، لحما وعظما، وانما سلوكه السياسي وشخصيته كما تمثلها جماعته.*

الوعي غيابا حسيا ماديا، نسمي شكل الوعي هذا مخيالا. وقد نجد في فهم العرب والمسلمين القدامى لمسألة المخيال ما يساعدنا على تدعيم ما ذهبنا اليه. ففي تعريفه لكلمة خيال في كشّاف اصطلاحات الفنون، يقول التهانوي «واستدلوا ــ أي الحكماء ــ على وجود الخيال، بأنّا إذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا، ثم نشاهدها مرة أخرى نحكم عليها، بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك، فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بأنّها هي التي شاهدناها قبل ذلك»[4].

فما يهمّنا من تعريف التهانوي للخيال، هو ما يسمّيه بالذهول : أي أن نرى شيئا ثم يغيب عنّا مدة من الزمن، وعندما نراه مرة ثانية نحكم عليه بأنّه هو الذي رأيناه في المرّة الأولى، وليس غيره، ممّا لا يدلّ على أنّ صورته بقيت ماثلة في الذهن فقط، وانّما يعني أنّ في زمن الذهول، يكون الوعي وموضوعه غائبين. وعندما يحضر الوعي (في حالة رؤية الشيء مرة ثانية) فهو يستحضر موضوعا غائبا، وما كان له أن يستحضره، لو لم يكن الخيال موجودا بل قل لو لم يكن الوعي ذاته خيالا، أو مخيالا كما اصطلحنا عليه. واذا سلّمنا بما ذهبنا اليه، وهو أنّ المخيال ليس الا وعي الغياب، أو وعي الغائب، ممّا يدل على أنّه يحتلّ مساحة هامة من الوعي البشري بالكون، أدركنا إلى أيّ مدى بقي مهمشا، ومبعدا من قبل الفكر العربي المعاصر الذي بدا في السنوات الأخيرة متيما بالعقل*.

---

(4) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون : ج II، ص. 451.

* *لاحظ وفرة الكتابات العربية المهتمة بالعقل في السنوات الفارطة، فمن «اغتيال العقل» لبرهان غليون، إلى جل كتابات المفكر المغربي محمد عابد الجابري تقريبا التي لا تخلو من البحث في العقل، «بنية العقل العربي»، «تكوين العقل العربي»، «العقل السياسي العربي» !؟.*

فالإهتمام بالمخيال في الحضارة العربية الإسلاميّة أمر على غاية من الأهميّة، بدونه لا يمكن فهم حضارتنا فهما علميا تاريخيا «هذا الدور الذي تعامى عنه المؤرخون الذين اتخذوا دائما موقفا إلى جانب العقل الكتابي، وآحتقروا المخيال ولم يهتموا به إلاّ نادرا»[5]*. لا شكّ أن أركون، وهو يفصّل في هذا السياق بين العقل الكتابي والمخيال، انما يشير الى التنافر في كل حضارة بين المكتوب والشفوي، لأنّ كل واحد منهما له نظامه الخاص. فالمكتوب ينتمي إلى الثقافة العالمة (La culture savante) التي ينتجها العلمَاء والادباء بفقهائهم ومتكلميهم وشعرائهم، ويتميز بالدقة واستراتيجية محكمة للخطاب. أمّا الشفوي، فهو ينتمي إلى الثقافة العامية «الوحشية» (La culture sauvage) التي ينتجها العوام، وتتميز ببداهتها وتلقائيتها. ولذلك، فمجال الشفوي هو المخيال الذي تطوّقه الرغبة المكبوتة اللاّواعية ويحاصره الحلم. أمّا المكتوب، فمجاله العقل المنظّم والحكيم الذي يقوده الواقع ويوجّهه التاريخ.

ولسنا في حاجة إلى القول بأنّ هذا الفصل ليس إلاّ فصلا منهجيا واعيا، الهدف منه السيطرة على الظاهرة الثقافية، حتى يمكن فهمها وتحليل آليات اشتغالها. فما يلاحظ هو التداخل بين العقل والمخيال. ففي الثقافة العربية الاسلامية نسجل الحضور المكثف للمخيال داخل

---

(5) محمد اركون : المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي = نحو نقد العقل الاسلامي. ترجمة هاشم صالح في الفكر العربي المعاصر، عدد 32، اكتوبر 1982، صص 32 — 33.

* *يستلهم محمد اركون هذا الموقف من الابحاث الغربية المعاصرة التي كانت قد بدأت تمنح مسالة المخيال قيمة اساسية في العلوم الانسانية. نجد تماثلا بين ما يراه اركون في سياق حديثه عن الفكر الاسلامي مع ما يراه «جيلبار ديران» الذي يرى ان التخيل لا يجب النظر إليه كظاهرة ما قبل تاريخيّة سبقت الفكر العاقل السليم وانما يجب النظر اليه باعتباره عاملا أساسيا للتوازن البسيكو — اجتماعي (6).*

(6) Gilbert DURAND : *L'imagination symbolique* p : 84.

المدوّن القديم ذاته. إذا لم نقل أنّه هو الذي يوجّهه، ويحدّد طبيعته على نحو ما ننوي استبصاره في تخيّلات المدوّن للزعامة ومواصفاتها.

إنّ التداخل بين الشفوي والمكتوب في الثقافة العربية الاسلامية الوسيطة، يتجلّى في أحد وجوهه، في التداخل بين المخيال الاجتماعي، والفكر العالم، وإن حاول هذا الأخير اقصاءه وتهميشه باعتباره مخلاً بالذوق السليم والمعرفة الخالصة المتعالية على أوهام العامة وتصوّراتها الحسية المبتذلة والمشوّهة لحقيقة العالم. وفي الحقيقة فإنّ ازدراء المخيال، سواء في الثقافة العربية الاسلامية قديمها ومعاصرها، أو في الثقافة الغربية الكلاسيكية نفسها، إنّما يرجع إلى طغيان النزعة العقلانية بل العقلانوية التي نرى أحد تجلّياتها حديثا في الديكارتية التي تعتبر التخيّل نظيرا للحسّ ومصدرا أساسيّا للخطإ والبعد عن الحقيقة[7].

كذلك فلو رجعنا مرة ثانية إلى التهانوي، وهو يعرف الخيال، لتبينا مدى ازدراء الثقافة العربية العالمة الوسيطة للخيال واحتقارها له. فما الخيال إلاّ لحظة غياب للعقل اليقظ، تكون فيها النفس غافلة عن استحضار الله تعالى، ملتصقة بالدنيوي، ومقيدة بمعاشها ومعادها. يقول التهانوي «... جعل هذا المحسوس مناما والمنام خيال... فكلّ العوالم أصلها خيال ولأجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص، فكلّ أمّة من الأمم مقيدة بالخيال في أي عالم كانت. فأهل الدنيا مقيدون بخيال معاشهم، أو معادهم، وكلا الأمرين غفلة من الحضور مع الله. فهم نائمون، والحاضر مع الله هو المنتبه، وعلى قدر حضوره مع الله يكون انتباهه من النوم... فإذا عرفت أنّ أهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم، فاحكم على تلك العوالم جميعا أنّها خيال لأنّ النوم عالم الخيال»[8].

---

(7) انظر حول هذه النقطة : Gilbert DURAND : op. cit. p.19

(8) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ج 2، ص.452.

ومن ثمة يتّضح ارتباط الخيال بالغفلة والوهم مما يضعه على طرفي نقيض مع المعرفة الحقيقية، ليست معرفة الله فقط، وانّما المعرفة العلمية، كما يتصوّرها الفكر الغربي الحديث ذاته. فهيمنة العلمويّة عليه طويلا جعلت باشلار (Bachelard) على سبيل المثال، يقيم تضادا جوهريا بين محاور العلم ومحاور المخيال، ولذلك فإنّ العالم إذا أراد أن يكون عالما بالفعل حسب نظره فلا بدّ أن يطهّر موضوع معرفته بواسطة بسيكولوجيا موضوعية من كلّ الأدران التي يمكن أن تلصق به من التخيّل المشوّه[9].

ورغم آختلاف المرجعية الفكرية لكلّ منهما فإن «باشلار» وهو يذهب هذا المذهب، لا يبتعد كثيرا عمّا يراه سارتر (Sartre) الذي يعتقد أن التخيّل لا يمكن أن يكون إلا وعيا وهميا بموضوعه، مادام موضوع التخيّل (موضوع الصورة)* ليس هو ذاته التخيّل، أو الصورة (L'image) وكما يقول صراحة «فإنّ كلمة صورة لا يمكن أن تعني سوى علاقة الوعي بالموضوع، أو بلغة أخرى فإن الصورة هي شكل محدّد يظهر بها الموضوع للوعي، أو طريقة معينة (من جملة طرق اخرى) يعطي بها الوعي لنفسه موضوعا»[11] وهكذا نستشفّ من رأي سارتر أنّ الصّورة لا يمكن أن تكون إلاّ وعيا يزيف موضوعه ويشوّهه مادام لا يستطيع البتّة أن ينقله لنا كما هو.

وعموما فإنّنا نلاحظ من وجهة نظر انتروبولوجية خالصة استبعاد

---

(9) Gilbert DURAND : op. cit. p.19

* *يأخذ سارتر مثالا على ذلك الكرسي، فعندما نتصور كرسيا نراه أمامنا فان صورة الكرسي شيء والكرسي في حد ذاته شيء آخر فالكرسي لا يمكن ان يكون اطلاقا مماثلا لصورته (10).*

(10) *Jean Paul SARTRE : L'Imaginaire p.19.*

(11) المرجع نفسه : الصفحة نفسها.

الباحث المعاصر في الحضارة العربية الإسلامية القديمة لمقولة المخيال، باعتبارها مقولة اساسية لفهم حضارة الاعماق، أي الحضارة بوصفها من صنع الشعوب والأمم أساسا، كما تكشف عن ذلك المدونات القديمة ذاتها. ولا شكّ أنّ المدوّن المكتوب الذي كتب له أن يصلنا، لم ينقل لنا الحقيقة التاريخية كما هي دون تحريف أو تغيير. فبمجرّد أن ينقل الواقع التاريخي، ويحوّله الى الكتابة، فإنّ الواقع سيتخذ شكلا آخر مغايرا لشكله الحقيقي، لكونه أصبح واقعا كلاميا تتحكم فيه اللغة باستراتيجيتها التي تتراوح بين الإضمار والاظهار، وبين التقزيم والتضخيم، موظفة كل ترسانتها البلاغية الانشائية : استعارة، رمز، مجاز، فيأتي الواقع لا كما هو بل كما تريده هي، أو كما يريده متكلّمها أو كاتبها وكما يرى ديران (Durand)، فإنّ الباحث في ثقافة المجتمعات التقليدية، لا بدّ أن يشعر بالتضخّم الميثولوجي، الإنشائي والرمزي فيها. هذه المجتمعات تبدوا وكأنّها تعوّض عن غياب التقدم التكنولوجي والمشاغل التكنوقراطية، بفيض من التخيّل العجيب[12].

هذا التضخّم الرمزي الإنشائي نلاحظه بقوّة من خلال قراءتنا للمدوّنات العربية الاسلامية القديمة بصفة عامة، والكتابات التي تتعلّق بالسياسة والسياسي التي تهمنا مباشرة في هذا البحث خاصة منها الكتابات الشيعيّة. لذلك نفهم السبب الذي جعل محمد أركون يشدّد على ضرورة دفع الاهتمام نحو المخيال في الحضارة العربية الاسلامية قائلا : «حين نقود الاهتمام في اتّجاه المخيال، نصل إلى الخطوة الانشائية وقوة الرغبة، أي إلى البحث عن كل ما يلبّي أهواءنا، فينبجس كلّ ما نسميه «عجيبا» أو كلّ ما نتخيّله، ويتجاوز طاقاتنا الابداعية»[13].

---

(12) Gilbert DURAND : l'imagination symbolique p :47.

غير أنّ هذا المكتوب بقدر ما يشكّل حاجزا بيننا وبين الواقع التاريخي، يزيل شفافيته، ويمنعنا من الكشف عنه مباشرة يظلّ وسيلتنا الوحيدة لمعرفة هذا الواقع ذاته، واقعا نرى جوهره في تخيّلات الناس وتصوّراتهم للعالم. يظلّ إذن المكتوب الوسيط الرمزي الذي يربطنا بالمخيال التاريخي. ولا غرو أن لا يأتينا كما هو في بداهته وتلقائيته، مادمنا لا نتقبّله مباشرة بل بالوساطة ولكن هذه وسيلتنا الوحيدة التي لا نملك غيرها*.

فلو كنّا نبحث عن مدينة غابرة مردومة تحت التراب لجنّدنا معاولنا وسواعدنا حتى نجدها ونعثر على بصمات الزمن واضحة عليها. أمّا في اركيولوجية المعرفة[15] فالأمور لا تسير على ذلك النحو. فالسطح هنا هو المكتوب الموثق، والحفر فيه ممكن، وقد يوصلنا الى المخيال الاجتماعي، ولكننا لا نستبصره محسوسا ماديا، بل من جنس المجردات.

فما يجدر ذكره هو أنّ فهم آليات التقديس والتدنيس التي تتحكم في المخيال العربي الاسلامي الوسيط، وهو يتمثّل الزعيم السياسي، لا يتمّ إلاّ عبر هذه العملية الاركيولوجية في الخطاب المكتوب، فإذا كنّا

(13) Mohamed ARKOUN : *Discussion in* «l'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médièval» :p.149.

انظر كذلك حول هذه النقطة Gilbert DURAND : *l'imagination symboliqne* p.9

وانظر أيضا : Paul RICOEUR : *Finitude et culpabilité* p.18.

* *راجع حول هذه النقطة المتعلقة بمدى موضوعية الآراء التي نكونها عن الحضارة العربية الاسلامية القديمة انطلاقا من المدون النقاش الذي دار بين محمد اركون ومكسيم رودنسون (14).*

(14) *L'Etrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval* p.206

(15) راجع حول منهجية فوكو في المعرفة ما سماها باركيولوجية المعرفة Michel FOUCAULT : L'Archéologie du Savoir : Introduction

قد أشرنا إلى أنّ الواقع التاريخي كما يتمثّله المخيال لا يأتي إلّا عبر هذا الوسيط الرمزي مجسّدا في الكتابة التي تستمد نظامها وسلطتها من اللغة مما يؤثر في حقيقة هذا الواقع ومواصفاته فلا بدّ من التأكيد على أنّنا لا بدّ من أن نعي نسبية النتائج التي نصل اليها، لأنّ علاقتنا بالمخيال العربي الاسلامي المردوم في باطن المدون ستظل رغم كل الحذر الذي يلزمه الباحث محكومة بالوسيط الرمزي الذي لا يؤثر في الموضوع فحسب بل في الذات الباحثة ايضا.

بيد أنّ هذا العائق ليس الوحيد، فهو يطرح في كل المجتمعات، وفي كل العصور، ويخص نظام المعرفة البشرية في شموليتها مادامت هذه المعرفة ليست إلّا وعيا للعالم الخارجي يتخذ اللغة شفوية أو مكتوبة أداته في ذلك. فتوسّط اللّغة بين الذات والموضوع أصبح أمرا مسلّما به ومبحثا أخذ حظّه من الدراسة. فالعائق الكبير الذي ينضاف إلى العائق السالف الذكر، ونحن ننوي البحث في تأرجح الزعيم السياسي بين المقدس والمدنس في المخيال العربي الاسلامي الوسيط، هو المسافة الزمنيّة التي تفصل المدوّن عمّا يدونّه، أي الواقع التاريخي الذي يهمنا منه الكيفية التي يتقبل بها المخيال الجماعي الزعيم السياسي، والصورة التي تنطبع في الأذهان عنه.

لقد بات معلوما أنّ عصر التدوين في التاريخ العربي الاسلامي الوسيط، لم يبدأ إلّا مع منتصف القرن الثاني للهجرة، أي بعد حوالي القرن ونصف القرن من تأسيس الدولة الاسلامية. وقد كانت هذه الفترة الطويلة حافلة بالصراعات السياسية، تتالت فيها الفتن، وجردت فيها السيوف والألسنة سواء بسواء، وانقسم فيها المجتمع العربي الاسلامي على ذاته إلى فرق عقائدية سياسية، كلّ واحدة منها تدين بولائها إلى شخصية رمزية ترى فيها المواصفات الكاملة للإمام القائد القادر على تطبيق الشرع وآنقاذ الأمّة وخلافة الرسول. وسواء كانت الشخصية

الرمزية أبا بكر أو عمر أو علي بن ابي طالب أو ذريته، فإنّ مقولة الزعيم الفرد بدت وكأنّها تستبدّ بالوعي السياسي الإسلامي لتسمه بعد ذلك طوال تاريخه. وأصبح ترديد فضائلها، واستعادتها في أغلب المدوّنات التي تتعلق بالإمامة طوال قرون عديدة، يجعلها ترتقي إلى مستوى المقدس، أو ترديد مساوئها وثلبها ويتهاوى بها إلى مرتبة المدنس.

فما يهمنا هنا، هي الصورة السلبيّة أو الإيجابية التي رسبت في الذاكرة الجماعية عن الزعيم المؤسس المركزي الذي بقي مُغَذِّيا للمخيال الاجتماعي ومُغذًّى به. فكلّ ما قيل حول هذا الزعيم طيلة قرنين من الزمن، لم يكن في الغالب إلّا كلاما شفويا تناقلته الألسن جيلا بعد جيل.

إنّ الجدل الإيديولوجي والكلامي الذي صاحب فترة ما قبل التدوين قد طغت عليه المشافهة ببداهتها، وتلقائيتها، خاصة حين نعلم أنّ النقاش في مسألة الخلافة «الامامة» وإن بدأ منذ وقت مبكر فإنّ التنظير لها لم يقع إلّا في مرحلة متأخّرة أي مع بداية عصر التدوين، ولقد كان الشيعة أوّل من بادر إلى ذلك[16]، فتدوين أحداث تاريخية مضى عليها أكثر من قرن يزيد من وضع العراقيل أمام الهدف الذي نرمي إليه من خلال هذا البحث.

فإذا كنّا قد ذكرنا أنّ المدوّن، وهو ينقل لنا واقعا آنيا، لا يمكن أن يكون أمينا، لأنه ينقله لنا عبر الوساطة الرمزية : اللّغة باعتبارها مؤسّسة غير بريئة، تحاصرها ايديولوجيا متكلّمها في كلّ مستوياتها. فكيف ستكون المسألة عندما ينقل لنا واقعا مضى عليها أكثر من قرن ؟.

لا شكّ أنّ الواقع سيأتينا أكثر تشويها وتحريفا، لأنّ الخبر المدوّن، وقبل أن يصلنا ويستقرّ على هذه الحالة يمرّ عبر مصفاة المخيال

(16) محمد عابد الجابري : الفقه والعقل والسياسة. في الفكر العربي المعاصر، عدد 24، ص.23.

الاجتماعي، يضيف له ما ليس منه، ويحذف منه ما هو فيه ومن روحه. إنّ المسافة الزمنية هنا تصبح محدّدة، ولا تقلّ أهمية عن الوسيط الرمزي في حجبها عنا الحقيقة التاريخية، كما هي في أصولها، قبل أن تتحوّل إلى حقيقة لغوية، فالخبر حينما يمكث طيلة قرن تتناقله الألسن، وهو يمرّ من لسان إلى لسان، يكون قد خضع لعمليّة تشكيل مستمرة تعاد صياغته كلّما انتقل من واحد الى آخر.

لا شكّ أيضا أنّ الخبر نفسه، لا يرويه الكبير، كما يرويه الصغير، ولا يحكيه العالم كما يحكيه الجاهل. ولا ينقله الصادق كما ينقله «المنافق»، ولا يرويه إنسان العقد الخامس من الهجرة كما يرويه إنسان القرن الثاني للهجرة أو الخامس. كذلك فإنّ الخبر ذاته لا يرويه السنّي كما يرويه الشيعي، ولا ينقله «سنّي العصر الاموي» كما ينقله سني العصر العباسي وإن استعملا لغة واحدة شكلا ومضمونا، لأنّ تقبّل الخبر سيكون مختلفا من واحد إلى الآخر.

وإذا أردنا أن نذهب بهذا التحليل إلى منتهاه، نستطيع القول أنّ الفرد ذاته وهو ينقل الخبر ذاته في سياقين مختلفين من شأنه أن يؤثر على طبيعة الخبر في بثّه وتقبله. فمقولة السياق التاريخي تبدو على غاية من الاهمية، سواء كان هذا السياق فرديا نفسيا، أو اجتماعيا تاريخيا. إنّ الظروف الحافة برواية الخبر تساهم مساهمة أساسية في بلورته، وتحديد وظيفته التاريخية. وكيفيّة تقبل الخبر هنا، لا تقل أهمّية على كيفية روايته : فالرواية والتقبّل هما اللذان يصنعان الخبر. فلا غرو أن نصطدم حينئذ بالايديولوجيا، ونحن نقرأ الاخبار المدونة المتعلقة بالزعيم السياسي، فالمخيال الإجتماعي كما يرى بول ريكور **(Paul Ricœur)** ليس بسيطا ولكنه مزدوج، فهو يعمل أحيانا في شكل الايديولوجيا، وأحيانا أخرى في شكل اليوطوبيا، وهذا ما يسمح باكتشاف بنيته الصراعية الداخلية.

لقد مكّننا ريكور (Paul Ricœur) على نحو مفيد أن نتجاوز الربط الآلي بين المخيال والفكر الشفوي العامي. فلم يعد المخيال الإجتماعي تعبيرا عن الوعي الشعبي الحسّي، وإنّما أصبح يشمل شكلين من الوعي الانساني، متمثلين في الإيديولوجيا واليوطوبيا اللذين نجدهما في الكتابة ذاتها رغم أنّها تريد التنصل منهما، باعتبارها تقدّم نفسها على أنّها والحقيقة متلازمان تلازما سرمديا، ومن ثمة يصبح الفصل بين المخيال والعقل مجرّد هراء أجوف، لا يعني شيئا سوى السقوط في وهم العقلانوية. فليس ثمة فصل بين العقل والمخيال، فما العقلانية كما يقول ديران (Durand) إلّا بنية من مجموعة بنى أخرى، مستقطبة بصورة خاصة لحقل الصور أو التخيّلات (images)(17) إنّ ملامح هذه الكتابة نستشفها من خلال المصادر المتقدمة والمتأخّرة التي نعتمد عليها في هذا البحث. لقد اصطلحنا عليها بالكتابة الطقوسية* لأنّها تحتفل بشكل متواتر في الزمن بمرحلة التأسيس الاسلامي، معيدة في كلّ مرة نفس الأخبار والحجج التي تدعم صحّة تصوّرها لزمن النشأة والتكوين. وسواء آتّسمت بصفات ايديولوجية، أو طوباوية في سياق تاريخ تفاعلها مع الواقع، فإنّها تعبّر عن الانشغالات العميقة للمخيال الجماعي، ونحن نهتمّ في هذا البحث بأحد أهمّ هذه الإنشغالات متمثلة في تصور الزعيم السياسي. إلّا أنّه لا بدّ بعد أن خضنا في مسالة المخيال، وقبل أن نبدأ الخوض في جوهر البحث، أن نطرح على بساطه مفهومي المقدس والمدنس، اللّذين لعلّهما يطرحان على الفكر بصفة عامة، وعلى الفكر

---

(17) Gilbert DURAND : *L'imagination symbolique* p.82.

* *استلهمنا ما اصطلحنا عليه بالكتابة الطقوسية في الحضارة العربية الاسلامية من مفهوم الزمن الطقوسي لجلبار ديران (DURAND)، ويعني به كلّ فعل يتكرر ليمنح فاعله قيمة اخلاقية يبني عليها وجوده الذاتي ويمكّنه من انتاج دلالة للعالم الذي يحتويه(18).*

(18) المرجع نفسه، ص.11.

العربي بصفة خاصة، إشكالات يستعصي حلّها. فالمعروف أنّ دوركهايم (Durkheim) هو الذي بدأ في صياغة سوسيولوجية للمقدس والمدنّس ضمن علم اجتماع الأديان. إلا أنّ غياب هذا العلم، يكاد يكون غيابا مطلقا في المعرفة العربية المعاصرة، لاعتبارات ايديولوجية خالصة جعل هذين المفهومين يبدوان وكأنّهما غريبان وافدان، ولا يمكن اجراءهما ضمن الفكر العربي والبحوث المتعلقة بالحضارة العربية الاسلامية. ولذلك رأينا قبل أن نجريهما في سياق بحثنا مستلهمين ما كتب حولهما في الفكر الغربي المعاصر والحديث، أن نرجع لتلمّس مدلولاتهما في اللغة العربية. ففي مادة قدس، يقول ابن منظور : «التقديس : تنزيل الله عزّ وجل، وهو المتقدّس القدّوس المقدّس ويقال القدّوس معوّل من القدس وهو الطهارة... لم يجيء في صفات الله تعالى غير القدوس، وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص... ومن هذا قيل للسطل القدس، لأنّه يتقدّس منه أي يتطهّر»[19]. وهكذا يتّضح أنّ المقدّس هو الطاهر، وان كانت هذه الصفة من صفات الله تعالى إلاّ أنّ المادة اللغوية المشتقة منها هذه الصفة قد تنسحب على متاع الدنيا «السطل» فصفة المقدّس تبعا لذلك قد تلصق بعالم الانسان، ولكن إلى نخبة هذا العالم وصفوته من البشر الطاهرين المنزّهين عن العيوب والنقائص أو الذين يتخيّل أن يكونوا كذلك. لن نجد إذن صعوبة كبرى في تحديد مفهوم المدنس النقيض الجدلي للمقدّس[20]. المدنّس حينئذ هو الرجس مقابل الطهر، وإذا كان المقدس هو الطاهر المنزّه عن العيوب والنقائص، فإنّ المدنس هو الرجس الذي لا يخلو من العيوب والنقائص. بل قل

---

(19) ابن منظور : لسان العرب. ج III. ص 33.
راجع كذلك : تفسير اسماء الله الحسنى للزجاج، بيروت، دار المامون للتراث، ط 4، 1983. تسمية القدوس. ذكره سليم دولة في كتاب الجراحات والمدارات، ص.177.

(20) A. DUMAS : *Le Sacré* : in Encyclopedia Universalis : vol.14 p.579 - 580

هو العيوب ذاتها والنقائص عينها. وتبعا لذلك يبدو لنا المقدّس والمدنس نظامين متضادين تضادا جوهريا. فالمقدس هو الحقيقة المطلقة وكلّ ما يحفّ بالعالم الإلاهي في نقاوته وطهارته الخالصة، بينما المدنس هو عالم كل ما فيه متسخ ومفارق للعالم الرباني ومتجاوز لنظمه. فثنائية المقدس والمدنس أشبه ما تكون بالثنائية الافلاطونية عالم المثل وعالم المحسوسات. فإذا كان عالم المحسوسات عند افلاطون هو مسخ لعالم المثل وتشويه له، فإنّ المدنّس هو تشويه للمقدس ومسخ له. وبلغة الفلاسفة يصبح المقدّس جوهرا، والمدنس عرضا، أي أنّ الاول حقيقة لا زمنية سرمدية تتعالى على التاريخ، وتزدريه في حين أنّ المدنس مغرق في الزمنية، وملطخ بالتاريخية، فهو زائل لا يدوم وحقيقته أنّه غير قادر على الإستمرار. وعلى هذا النحو نقترب شيئا فشيئا، ونحن نحدد مفهوم المدنس من «الدنيا»، والدنيا من الدناءة، أي من الحقارة والرجس ومن الدنوّ أو القرب الذي يوحي بالانجاز والتحقق اي الزوال والإنتهاء. لننظر في ما يقوله التهانوي وهو يعرّف «الدنيا» في كشّاف اصطلاحات الفنون حتى ندرك مدى تقارب مدلولي المدنس و«الدنيا» بدون أن نهمل التقارب في الدال أيضا، أي في المكونات الصوتية لكلا العلامتين أو المفهومين، لكونهما يشتركان في حرف الدال والنون. يقول التهانوي : «الدنيا بالضم وسكون النون في اللغة عبارة عن هذا العالم، كما في الصراح وفي فتح المبين شرح الاربعين للنووي، إعلم أنّ العلماء فسّروا الدنيا، بأنّها ما حواه الليل والنهار، وأقالته السماء، وأقلته الأرض، واختلفوا في المزهود فيه منها، فقيل الدينار والدرهم، وقيل المطعم والمشرب، والملبس والمسكن، وقيل غير ذلك أيضا وستعرض في لفظ الزهد... وقال أهل السلوك «الدنيا ما شغلك عن الله تعالى»، وقال عليه السلام : الدنيا دار من لا دارَ له، ومال من لا مال له، ولها يجمع من لا عقل له، وفي الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر : الدنيا عبارة عن حظوظ النفس، لا عن الدراهم والدنانير، يعني بهرجة نفس... كلّ

ما لك فيه حظّ قبل الموت فهو دنياك إلّا ما تبقى معك بعد الموت»[21].

لنلاحظ من خلال هذا التعريف مدى ارتباط الدنيا بالمدنس، بوصفها ما يشغل عن الله تعالى، أي ما يشغل عن الطّهارة الخالصة المنزهة عن كل العيوب إذا التزمنا بتعريف ابن منظور. فالمدنس حينئذ، هو الدنيوي الزائل ما دامت «الدنيا» دار من لا دار له، ومال من لا مال له» محدود في الزمان، لا يعانق الخلود «مالك فيه حظّ قبل الموت» ثم هو بهرج النفس التي تنشد اللذة الفانية : لذة المال والاكل، كذلك لذة التسلط والغلبة والجنس اللذين لم يذكرهما التهانوي، ولكنه ترك لنا النص مفتوحا، لإضافتهما في قوله : «وقيل غير ذلك أيضا».

لا شكّ أنّ الانسان كائن لذة، وهذا ما تعرفه الشرائع حق المعرفة. فهي تهدف أساسا إلى محاصرة اللذّة أو الانسان ذاته المغرق في دنيويته وشهوانيته، وهو ما يجعله يحشر ضمن نظام المدنس[22] ألم يكن وجود بني آدم في الكون ناتجا عن خطيئة أبيهم الكبرى، وإذا ما أردنا أن نذهب في هذا التحليل إلى أقصاه ألا نستطيع القول أنّ المدنس ليس في الحقيقة إلّا التركيب بين الدنيا والإنسان، أو الانس تركيبا صوتيا في مستوى «الدّال» نتج عن تركيب جدلي في مستوى «المدلول» ؟.

لقد أراد الإسلام أن يطهّر الحياة السياسية العربية من المدنّس، وينتشلها من الزمني والدنيوي، بأن يحرّرها من الغلبة والقهر واحتكار

---

(21) محمد اعلى بن التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون. ج.2. ص.505.

(22) انظر سليم دولة : كتاب الجراحات والمدارات، ص.42 ـــ 44.
راجع كذلك تهذيب السياسة وترتيب الرياسة للامام محمد بن علي القلعي الذي يقول : سكر السلطان أشدّ من سكر الشراب. ص.145 وكذلك الولاية حلوة الرضاعة مرّة الفطام. ص.147، الاردن، مكتبة المنار، ط.1 ـــ 1985. ذكره سليم دولة في كتاب : الجراحات والمدارات. ص.50.

المتع، وهي كلّها من توابعها، فكانت الخلافة في مقاصدها العميقة تستجيب لهذه الإرادة على الأقلّ في المستوى النظري، فهل استطاعت الخلافة التي يقول فيها القلقشندي «أطلقت في العرف العام على الزعامة العظمى وهي الولاية العامة على كافة الأمّة، والقيام بأمورها، والنهوض بأعبائها»[23] أن تنجز مقاصدها، وتحقّق المهام التي أنيطت بعهدتها ؟ أم أنها دنست بالدنيوي والإنسان المسلم الجديد ذاته الذي دجّنها لتحقيق رغباته، وأهوائه القديمة.

(23) القلقشندي : مآثر الإنافة في معرفة الخلافة، ج 1، ص 8.

الفَصْل الثّـاني

من الخـلافةِ إلى المُلكِ
أو مِنَ المقـدس إلَى المدنس

إنّ المتأمّل في التاريخ السياسي الإسلامي، لابدّ من أن يصطدم بمرحلة التأسيس التي مرّت بها الدولة الإسلامية في بداياتها، ليس لمجرّد المعرفة التاريخية فحسب، وإنّما لأنّ الفكر السياسي الإسلامي ظلّ يستعيد هذه المرحلة طوال تاريخه، وإلى حدّ يومنا هذا، يستمدّ منها شرعيته، ويستنير بها لتحقيق فعاليته التاريخية، وتثبيت الجماعة الناطقة باسمها، وتدعيم قيمها ووجودها في الواقع التاريخي.

وكانت هذه الدولة في مرحلة النبوة تنشأ شيئا فشيئا، وتستمد قاعدتها الايديولوجية من الوحي الذي عمل النبي على تعميم سيادته في وجه الرفض الذي لقيه من رموز المعارضة الجاهلية، ومن المتمسكين بدياناتهم القديمة من اليهود والنصارى.

وإلى جانب الوحي، فإنّ الدولة الجديدة، وهي تخلق مجتمعها الجديد، كانت تستمدّ حيويتها من شخصية الرسول المركزية. فقد كان رجل فعل وحركة، يصر على أن يكون بين جمهور المؤمنين ينهاهم ويرشدهم. لقد كان رسولا عضويا* — (organique) — بالمعنى

* نعني بالرسول العضوي أنّه ينخرط في الممارسة اليومية، فينزل إلى عامة الناس يحتك بهم ويهديهم على خلاف المسيح الذي يقدمه لنا الانجيل متعاليا على العامة، مزدريا لهم كان المسيح في جمع من صحابته، فمر جماعة يحملون جنازة، فلفتت انتباههم فقال : دعوا الاموات يوارون الاموات (1) وإن كان محمّد نفسه قد أخطأ فتعالى مرّة ونزلت الآية ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ ٱلأَعْمَى﴾ تحذّره من التكبّر على الضعفاء.

(1) *Les Quatre Evangiles* : p.31

الحديث لكلمة عضويّة أي منخرطا في هموم جماعته التي ترى فيه النموذج المثال الذي تحاكيه في ما يصدر عنه فعلا وقولا، فكان تأثيره كبيرا وفاعلا، وهذا ما جعل محمّد أركون يقول : «ينبغي فعلا أن نلحّ على هذه النقطة. ذلك أنّه في البداية كانت سيادة النبي، أو هيبته، بادية للعيان، وواضحة بشكل مباشر من خلال حضوره الشخصي الجذاب (الكاريزم ــ charisme) وعمله التاريخي المحسوس»[2].

غير أنّ الوعي السياسي الاسلامي في هذه المرحلة كان وعيا حسّيا بقدر ما ينيره النص القرآني وتعاليم نبيه كانت تتحكّم فيه عوامل التجييش الوجداني والنشوة التي تصاحب كل الثورات المنتصرة في التاريخ. فالأولوية قد أعطيت في هذه الفترة إلى انجاز الدعوة الإلهية في الواقع التاريخي، وتحقيق شرع الله في الأرض، وتجسيد الجوهر الأخلاقي للدّين الجديد، بالتسامي عن الدنس الدنيوي.

ولذلك فإنّ التناقضات البشرية قد انحسرت نسبيا لدى الجماعة الاسلامية، لتنصهر في كلية الدين الذي يرمي أوّلا إلى التعالي بالانسان، وتطهيره من رغباته الدنيوية التي جاء الاسلام لصقلها وتهذيبها وتوظيفها لخدمته. وهذا ما عبّر عنه محمّد أركون في قوله : «كانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الزمنية والأنطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة. وكان التبشير في مكة متركزا على ترسيخ سيادة الأوامر الإلاهية والتعاليم الإلاهيّة»[3].

غير أنّ هذه الدولة الناشئة التى تستمدّ قوتها الايديولوجية من كلام الله، وهي تبني ذاتها لم تكن طموحاتها تقتصر على الجزيرة العربية فحسب، وانما كانت تجعل نصب أعينها ما وراء الجزيرة اللاّمحدود.

---

(2) محمد اركون : الفكر الاسلامي، قراءة علمية. ص.165.

(3) محمد اركون : الفكر الاسلامي، قراءة علمية. ص.167.

أي أنّها تحمل مشروعا سياسيا كونيا. ولكن الخطاب الذي تستند عليه، يظل عاما وشاملا ومفتوحا لكل الناس.

فهو خطاب بحكم أنّه صالح لكل زمان ومكان، لا يمكن إلاّ أن يكون لا زمنيا ولا تاريخيا، بمعنى أنّه يخاطب الانسان الجوهر بمعزل عن انتمائه القومي والجغرافي والزمني (أي العصر الذي ينتمي اليه)، ويسعى تبعا لذلك إلى تطهير الانفس، وتحقيق مكارم الاخلاق، أكثر ممّا يشرّع عمليا لبناء دولة تتجاوز طموحاتها الجزيرة العربية، جاعلة استراتيجيتها تنظيم العالم وحكمه، بالاعتماد على هذا الخطاب الذي وجدت فيه فئات متناقضة المصالح والمطامح، نظرا إلى شموله، وانفتاحه، ما يعبر عن رؤيتها للعالم وما يدفعها للتحرّك من أجل استلهامه، وصيانته، والعمل على نشره، ودعم دولته الفتية.

ولكن بانقضاء مرحلة النبوة المؤسسة، بدأت العوامل الوجدانية المجيشة لعواطف أوائل المسلمين، والمحتضنة لهم جميعا باختلاف مشاربهم، واهوائهم، وانحداراتهم الاجتماعية والقبلية والاسرية والعرقية تنحسر شيئا فشيئا لصالح الواقع التاريخي، في تناقضاته العميقة التي تتجاوز النيات الطيبة، وتخيلات الأفراد، وأحلامهم، هذه التناقضات التي سرعان ما طفت على السطح، لينقسم المسلمون إلى فرق متصارعة، متناحرة حول مراكز النفوذ السياسي والاقتصادي، فكانت خلافة أبي بكر إحدى العلامات الأشدّ إيماء على ما سيحصل بعد ذلك من صراع دموي عرفه المجتمع الاسلامي الجديد، لأنّه لا يخفى علينا أنّ تنصيب أبي بكر إماما على المسلمين كان تدعيما لسلطة المهاجرين المكيين القرشيين صحابة الرسول، ومعتنقي الاسلام الأوائل على حساب أنصار الرسول، أهل المدينة الذين استقبلوه عند قدومه من مكّة[4].

---

(4) انظر الشهرستاني : الملل والنحل. ص.22 ــ 25.

إنّ تنصيب أبي بكر يوم السقيفة باعتباره قرشيّا، وإجماع الحاضرين على اشتراط النسب القرشي في الخلافة، ليس في الحقيقة إلّا عودة للعصبية القبلية التي جاء الاسلام لنفيها. فإذا كان الدّين الجديد لا يفرق بين عربي واعجمي إلّا بالتقوى، فكيف سيفرق حينئذ بين عربي وعربي : عربي مهاجر مع الرسول، وآخر ناصر له. يقول ابن خلدون، وهو يصف اجتماع السقيفة الذي نصب فيه ابوبكر خليفة «احتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا «منا أمير ومنكم أمير» لقوله صلّى الله عليه وسلم «الأئمة من قريش»، وبأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أوصانا بأنْ نحسن الى محسنكم، ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم، فحجوا الأنصار، ورجعوا عن قولهم منا أمير ومنكم أمير، وعدلوا عما كانوا هموا به من بيعة سعد لذلك، وثبت أيضا في الصحيح : لا يزال الأمر في هذا الحين من قريش»، وأمثال هذه الأدلّة كثيرة[5].

لقد جعلنا ابن خلدون، وهو ينقل لنا ما حدث في اجتماع السقيفة، نتشوق إلى معرفة المسكوت عنه في كلامه، وهي الظروف التي حفت بالاجتماع والكيفية التي تراجع بها الأنصار أمام حجج المهاجرين. هكذا بكل سهولة، وبدون حجج مضادة يصور لنا ابن خلدون تراجع الأنصار عن رغبتهم في الخلافة، وهم الذين هموا بمبايعة سعد بن عبادة.

ولكن المهمّ في نظرنا، هو أنّ ابن خلدون يجد لاشتراط النسب القرشي للامامة بعد انقضاء مرحلة النبوة مباشرة تفسيرا تاريخيا، يتجاوز النسب في ذاته، ليفسّر وظيفته الإجتماعية والسياسية، المتعالية عن كلّ تبرير أخلاقي أو اسطوري.

---

(5) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة. ج 2، ص.583.
انظر كذلك : الاحكام السلطانية، ص.6.

فإذا كان لابدّ أن تكون الخلافة لقريش، فلأنّها قادرة على الاضطلاع بهذه المهمة في الواقع التاريخي. فالدولة لا تبنى على النيات الطيبة والمقاصد الاخلاقية، وإنّما على قوة العصبية التى تملكها قريش في تلك الفترة، وبها تستطيع أن تلمّ الشمل وتوحد الأمة وترجع من شقّ عصا الطاعة في وجهها. يقول ابن خلدون : «ونحن اذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو في المشهور* وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت. فلا بد من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها... وذلك أنّ قريشا كانوا عصبة مضر وأهلهم، وأهل الغلبة منهم... فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم انقيادهم... فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة»[6].

لسنا في حاجة إلى القول بأنّ ابن خلدون هنا يقف إلى جانب أهل السنة والجماعة، ويضفي على موقفهم طابع الشرعية في مستوييها الديني والتاريخي. ولكن ما يجب لفت الانتباه إليه هو أن العصبية ذاتها التي يراها ابن خلدون دعامة الحكم وروحه، وقانونا موضوعيا يتحكّم في قيام الدول وانهيارها، ومفارقا لارادة الانسان، ومتعاليا عليها، ليست من

* *يشير ابن خلدون إلى التفسير العامي الشعبي، لاشتراط النسب القريشي في الخلافة وهو التبرّك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلّم في قوله كما هو في المشهور.. فهذه إحدى الصور التي يتقبّل بها المخيال الاسلامي الزعيم السياسي، باعتباره صاحب بركة تنتقل اليه بالوراثة والنسب. وابن خلدون وإن كان لا ينتقد صراحة هذا التمثل العامي للزعيم، فهو يتجاوزه إلى التفسير التاريخي : فالامامة في القرشي لانه الوحيد الذي يملك عصبية قوية قادرة على الهيمنة.*

(6) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة، ج 2، ص.585.

وجهة النظر الاسلامية الخالصة إلّا ورما خبيثا في الجسد الاجتماعي السياسي يجب استئصاله.

إنّ المشروع الاسلامي الخالص لا ينظر الى العصبية إلّا بوصفها دنسا انسانيا يجب تطهيره، فما يراه ابن خلدون شرطا طبيعيا لسيادة دولة خلافة النبوة، وهي تنصّب أوّل خليفة لها لتطبيق الشرع وتوحيد الكلمة، تراه الرسالة الاسلامية الجوهرية التي تزدري التاريخ وتحتقره، شرطا طبيعيا أيضا، أي موجودا فعلا، ولكنّها جاءت لتغيره، لتضع شرطا آخر، بل لتشكل عصبية أخرى غير العصبية الموجودة. لنقل العصبية المنشودة، أي التي تعوض عصبيّة قريش، أو أيّ قبيلة أخرى بعصبيّة المؤمنين جميعا.

قد يكون هذا المطلب طوباويا حالما، ولكن هنا تكمن أهمّيته وقدسيته، وتساميه، فهذا هو جوهر الرسالة المحمدية، والتفسيرات التاريخية الخلدونية التي لا تخلو من الإيديولوجيا لا تجعلنا نتعامى عن هذه الحقيقة التي لا مفر منها، وهي أنه بالخلافات التي وقعت بين المهاجرين والأنصار حول خلافة النبي نسجّل عودة المدنس إلى الحياة العربية في مجالها السياسي، عودة لا شكّ أنّها خفية تتسرب في صمت أكثر مما تتسرب في جلبة، وتتقنع بالحجج الدينية، كحماية الأمة بتطبيق الشرع، إلّا أنها لا يمكن أن تحجب عنّا الخلفيات الدنيوية التي تحركها.

ومن ثمة نصل إلى النتيجة التالية التي ستكون لها قيمة كبرى في نظرنا، وتبعا لذلك ستقودنا في محاولة فهم تقبل المخيال العربي الإسلامي للزعيم السياسي في العصر الوسيط. إنّ المدنّس يدشّن مرحلة ما بعد النبوّة مباشرة، ولكنه يتستّر في ثوب المقدس، يحتمي به ويضلّلنا ومع ذلك نصرّ على كشفه.

سيعود المدنّس بقوة متخذا أرقى اشكاله في العنف الدموي، مع منتصف خلافة عثمان بن عفان الثالثة، حين بدأ الحسم السياسي يتخذ من السيف وسيلة لإثبات الاختلافات والمعارضة. وإن كان السيف بدأ يعمل عمله قبيل ذلك، مع تولّي عمر بن الخطّاب الحكم وقد مَات كما هو معروف مقتولا.

فقد استغل بنو أمية انفرادهم بالولايات الكبرى في عهد عثمان، خاصة في بلاد الشام التي حوّلوها إلى اقطاعات احتكروها لفائدتهم على حساب عامة المسلمين، مستندين في ذلك بالشرعية الدينية باعتبارهم ولاة خليفة المسلمين[7]. فكان ان أثارت انحرافاتهم جمهور المسلمين الذين سخطوا على عثمان، وانتفضوا عليه، معلنين بداية الحرب الضروس على السلطة في الإسلام[8]. لكن عثمان تمسك بالسلطة قائلا : «لا أخلع قميصا قمصنيه الله، ولا أخلع سربالا سربلنيه الله»[9] مضفيا على حكمه طابعا مقدسا يضاهي المروق منه، المروق من سلطة الله. ولكنّ ذلك لم يمنع من اغتياله، دون أن تكون تصفيته الشخصية تصفية لبني أمية الذين ترسخت سلطتهم في المجتمع الاسلامي، وتدعم نفوذهم المالي والاقتصادي، وصار من الصعب إقصاؤهم من المعركة السياسية.

ولذلك حين حاول علي بن أبي طالب أن يحدّ من نفوذهم وسطوتهم، عند توليه الخلافة الرابعة، قابلوا اجراءه بردّ عنيف، وأجبروه تدريجيا على قبول مبدأ التحكيم بينهم وبينه، وتربّع الأمويون على دفة الحكم سنة أربعين للهجرة. إنّ هذه الفترة التي تمتدّ بعد ستة سنين من

---

(7) انظر تقديم حسين مؤنس لكتاب تقي الدين المقريزي : النزاع والتخاصم فيما بين بني امية وبني هاشم ص.10.

(8) راجع فصل امامة : د.م.ا. ط 2. ج 3، (1192) بالفرنسية (MADELUNG).

(9) انظر تقديم حسين مؤنس لكتاب : النزاع والتخاصم ص.10.

خلافة عثمان إلى صعود الأمويين الى السلطة، وصل فيها الصراع السّياسي الدموي إلى ذروته وترسخت في الذاكرة الجماعية الإسلامية عامة باعتبارها فترة تأسيسية للعنف، والإنحراف عن المثل الاسلامية العليا. يقول الجاحظ* في مستهلّ رسالته في بني أمية : «اعلم أرشد الله أمرك، أنّ هذه الأمّة صارت بعد إسلامها، والخروج من جاهليتها، إلى طبقات متفاوتة، ومنازل مختلفة. فالطبقة الأولى عصر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وست سنين من خلافة عثمان رضي الله عنه، كانوا على التوحيد الصحيح والاخلاص المخلص، مع الالفة واجتماع الكلمة على الكتاب والسنة، وليس هناك عمل قبيح، ولا بدعة فاحشة، ولا نزع يد من طاعة، ولا حسد ولا غلّ ولا تاوّل، حتى كان الذي كان من قتل عثمان رضي الله عنه»[10].

قد يكون هذا الرأي الذي يتعلق بهذه المرحلة من التاريخ الاسلامي خاصا بالجاحظ المعتزلي، ولكن هذه الفترة نفسها لا تخلو من التجريح

---

* *ولد الجاحظ بالبصرة ولم يضبط تاريخ ميلاده بدقة ووقع الاختلاف في ذلك. إلّا أنّ ياقوت في معجم الأدباء قد نسب الى الجاحظ قوله : «انا أسن من أبي نواس بسنة، ولدت في أوّل سنة خمسين ومائة وولد في آخرها»، مما يعني أنّه ولد حوالي سنة 160 هـ.*

وقد أجمع الباحثون على أنّ وفاته كانت سنة 255 هـ في موطنه. عاش الجاحظ إذن حوالي القرن من الزمان حياة حافلة بالأحداث مسكونا برغبة الكتابة المستمرة، فقضى فترة مهمّة من حياته، مغمورا في البصرة، منصرفا إلى تحصيل المعرفة، وكسب الرزق إلى أن اتّصل به المأمون الذي ارتقى سدة الخلافة العباسية سنة 198 هـ، والتحق ببلاطه في بغداد، فخرج بذلك من طور الفاقة إلى طور الرخاء والشهرة. أنظر حول الجاحظ : المسعودي : مروج الذهب ج.4، ص.364. ابن المرتضى : طبقات المعتزلة. ص.69 — 70، المرتضي : الأمالي. ج I، ص 195، ياقوت الحموى : معجم الأدباء. ج.16.

(10) ابو عثمان الجاحظ : رسالة في بني امية. في كتاب تقي الدين المقريزي : النزاع والتخاصم فيما بين بني امية وبني هاشم، ص.121 — 122.

والنقد، وتفقد صفاوتها ونقاوتها التي رسمها الجاحظ عندما نعلم أنّ ثمة من المسلمين من ينظر من زاوية مغايرة لتلك التي نظر منها الجاحظ فالشيعة، كما هو معلوم، يقصرون الطبقة الأولى على النبي وصحابته قبل وفاته، ولا يعترفون بخلافة أبي بكر وعمر، ولا ستّ سنوات من خلافة عثمان، ما عدا فرقة الزيدية التي نشأت متأخّرة، وتعترف بأبي بكر وعمر مع اعتقادها بأفضلية عليّ عليهما[11].

فالجاحظ، وهو يرسم لمرحلة ما قبل الستّ سنوات من خلافة عثمان صورة أسطورية، قد خضع إلى ضغط المخيال الاجتماعي، وشحن بعواطف المسلمين المتأخّرين الذين يتمثلون هذه المرحلة باعتبارها صورة جميلة انطبعت في اذهانهم، اكثر مما يتعاملون معها بصفتها معطى واقعا يعكر صفوه عنوة التاريخ.

إنّ ما يقابل هذه الصورة الجميلة لوحة سوداوية قاتمة خطوطها، قتل وترويع، وانتهاك فظيع لحرمة الجسد البشري* يتناقض جذريا مع مباديء اخلاقية سامية لم يطل العهد بعد على التبشير بها، يصف الجاحظ ما فعله قتلة عثمان به قائلا : «ومن خبطهم اياه بالسلاح، وبعج بطنه بالحراب وفري اوداجه بالمشاقص، وشدخ هامته بالعمد... ومع ضرب نسائه بحضرته، واقحام الرجال على حرمته... مع وطئهم في اضلاعه بعد موته، والقائه على المزبلة جسده مجردا بعد سحبه»[12].

---

(11) فصل امامة : د.م.ا. ط 2. ج 3 (1194 — 1195) بالفرنسية (MADELUNG).

* *للجسد قدسية خاصة في الاسلام، فهو لا يحرق بعد الموت، ويدفن في قبر صيانة له، مخافة أن يشوّه ويدنس، فما بالك بجسد خليفة رسول الله ﷺ، وأحد صحابته. سنعود إلى هذه النقطة عند تقدمنا في هذا البحث، لنبحث عن دور المخيال في وصف الجاحظ لموت عثمان وصفا دقيقا، كأنّه شاهد عيان عليه !*

(12) الجاحظ : رسالة في بني امية، ص.123.

لم يتحقق حينئذ إجماع حقيقي حول خلافة عثمان وما قتله بهذه الطريقة الشنيعة إلّا دلالة على شراسة العنف السياسي الذي يكشف عن مدى عمق التناقضات الدنيوية وحدّتها فانقسمت الجماعة الإسلامية إلى معارض للخليفة أو مؤيد له ومكفر لقتلته. يقول الجاحظ : «ولكن الناس كانوا على طبقات مختلفة ومراتب متباينة من قاتل، ومن شاد على عضده ومن خاذل عن نصرته، والعاجز ناصر بإرادته ومطيع بحسن نيّته»[13].

ومن ثمة أصبحت الاغتيالات السياسية، والتصفيات الجسدية، سنّة متبعة للتخلص من الخصم، وكانت تتمّ على مرأى ومسمع الجميع و«بحضرة جلة المهاجرين، والسلف المتقدمين، والأنصار التّابعين»[14] ولم تعد الشورى إلّا مبدأ نظريا مجردا لا يمتلك أيّ فاعلية في الواقع التاريخي، فتتابعت الفتن والوقائع الحربية لحسم الخلافات السياسية، ولمْ يكن علي بن أبي طالب أحسن حالا من سلفيه عمر وعثمان، فمات بدوره مقتولاً «ثم مازالت الفتن متصلة والحروب متْرادفة، كحرب الجمل، وكوقائع صفين وكيوم نهروان، وقبل ذلك يوم الزابوقة... إلى أن قتل أشقاها عليّ بن أبي طالب رضوان الله عليه»[15].

لقد فشلت محاولات التصدّي للأمويين التي تزّعمها الحسين بن علي، وصعد هؤلاء إلى السلطة بقيادة معاوية بن أبي سفيان. ويرى الجاحظ في هذا الاجراء، إيذانا خطيرا بتحول الخلافة الى ملك ، لأنّ الأمويين لم يصلوا إلى الحكم بطريقة شرعية، أي بالشورى وتحقيق اجماع الامة حولهم، وانما اغتصبوا السلطة بالعنف، وهي وسيلة لا أخلاقية في التصوّر السياسي الإسلامي السائد، لأنّها لم تستعمل ضد

(13) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(14) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(15) الجاحظ : رسالة في بني امية، ص.123.

المسلمين وهم أخوة في الدين، لا يجوز معهم ذلك فحسب، وإنّما أيضا لأنّها شرعت الإرتداد الى أسلوب الدول الملكية : القيصرية والكسروية، وهي دول لا أخلاقية، لأنّها لا تعتمد على شرع الله في الحكم*. يقول الجاحظ : «إلى أن كان من اعتزال الحسين عليه السلام، وتخلّيته الأمور عند انتشار أصحابه وما رأى من الخلل في عسكره، وما عرف من اختلافهم على أبيه، وكثرة تلونهم عليه، فعندما استولى معاوية على الملك، واستبد على بقية الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سموه بعام الجماعة، وما كان عام جماعة، بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحوّلت فيه الإمامة ملكا كسرويا، والخلافة غصبا قيصريا، ولم يعد ذلك أجمع الضلال والفسق»(16).

إنّ تسمية الأمويين للعام الذي استولوا فيه على الحكم بعام الجماعة، لم يكن إلاّ محاولة لذرّ الرّماد على العيون، وكسب الشرعية باعتبار أنّ دولتهم قد حازت على إجماع المسلمين واتفاقهم. إنّها محاولة لاستعادة الماضي القريب في الأذهان، لإيهام الناس بأنّ الخلافة لم تندثر. وإنّما هي متواصلة مستمرة في أحسن خلف لخير سلف، عمادها وحدة كلمة المسلمين. ولكنّ هذا الإيهام الإيديولوجي يخفي الشرخ الخطير الذي حدث في جسم الجماعة الاسلامية التي لم تعد جماعة بل صارت جماعات وفرق بدأت في التشكل قبل صعود الامويين إلى السلطة،

---

* *لا يفوتنا هنا ان نشير الى ان ما يقال حول الامويين يقال ايضا عن العباسيين. ولكن الجاحظ يسكت عن العباسيين لانه هنا في موقف الدفاع عنهم من خلال هجومه على الامويين وسنعود الى هذه المسالة عند تقدمنا في البحث لنشير الى ان المخيال الاجتماعي الذي يشتغل تحت ضغط السلطة السياسية القائمة من شانه ان يشكل صورة لا تخلو من تحريف قليل او كثير لزعيم سياسي تاريخي ورمز ما زال يقلق الدولة رغم انه متوارٍ تحت التراب منذ عقود كثيرة.*

(16) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولكن ملامحها بدأت تتبلور مع هذا الانقلاب الذي حدث بسرعة، وجعل دولة المسلمين الفتية لا تتميز عن دولة القياصرة والأباطرة الرومانيين ولا تختلف عن دولة كسرى الفارسية، وإن كانت في الأصل جاءت لتتجاوزهما وتنفيهما، فلم تعد قادرة على لف الجماعة الاسلامية حولها وتوحيدها تحت رايتها.

ومن هنا لعبت كل هذه العوامل دورها الحاسم في انقسام المسلمين حول تصوراتهم للإمامة الشرعية، فأنصار عثمان الذين سموا بالعثمانية رأوا فيه الخليفة الشرعي للمسلمين، ويقف هؤلاء على طرفي نقيض مع أشياع علي بن أبي طالب «الشيعة» الذي أنكروا خلافة عثمان وعمر وأبي بكر، واعتبروا الانتفاضة التي حدثت ضد الخليفة الثالث شرعية، لأنها استهدفت رجلا مغتصبا للحكم ومرتكبا للمحظورات، ولا تتوفر فيه صفة العدل[17]. فالشيعة يرون أنّ علي بن أبي طالب أحقّ الجميع بالخلافة باعتباره من آل البيت وقد أوصى الرسول بامامته قبل حجّة الوداع في غدير خم حين قال حسب زعمهم مخاطبا حضور المسلمين : «يا أيّها الناس، إنّ الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه، فهذا مولاه (يعني عليّا)، اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه»[18].

أمّا الخوارج الذين يصحّ أن نسمّيهم بشيعة علي الأوائل، فهم يشاطرون الشيعة موقفهم من عثمان مع اعترافهم بخلافة أبي بكر وعمر ويعترفون بشرعية خلافة علي بن أبي طالب بل بقوا أوفياء لهذه الشرعية أكثر من عليّ نفسه. فبمجرد قبوله لمبدإ التحكيم بينه وبين معاوية خرجوا عليه وذهبوا إلى حدّ تكفيره[19].

---

(17) راجع فصل امامة : د.م.إ. ج 3 : ط 2 (1192) بالفرنسية (MADELUNG).

(18) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة، ج 2، ص.287.

(19) فصل امامة : د.م.إ. ج 3 ط 2 (1192) بالفرنسية (MADELUNG).

غير أنّ الفتنة الثانية التي حصلت بعد موت معاوية وأدّت إلى تثبيت الدولة الاموية نهائيا على أسس وراثية ملكية، هي التي رسمت الخارطة السياسية والعقائدية للفكر الاسلامي في بداية نشأته. فأنصار الخلفاء الأوائل المتمسكون بالتسلسل الزمني لخلفاء الرسول الذين سيسمون بعد ذلك بأهل السنة والجماعة، جنحوا إلى الإعتدال والتكيف مع الواقع الجديد، واقع دولة اللاّخلافة، وإن كانوا لا يعترفون بتواصل الخلافة في دولة بني أمية ويعتبرونها قد انتهت مع عثمان، مقتصرين على استعادة الماضي وتمجيد الخلفاء الأوائل وتعداد مناقبهم وخصالهم، فقد برهنوا على إخلاصهم لبني أمية في دعوتهم للسّلم ووحدة كلمة المسلمين تحت سلطة دولة الشرع.

ومقابل اللّين الذي أظهره «اهل السنّة» في التعامل مع الدولة الأموية صعّد الخوارج من نقمتهم على السّلطة ومخالفيهم الرأي. فأعلنوا حربا دون هوادة على الجماعة الاسلامية كلّها، لأنّ من خرج عليهم فهو كافر بالقوة تجب مقاومته، ويحلّ قتله، وبدأوا في تعيين أئمتهم رافعين شعار : «لا حكم إلا لله» ضد حكم العصبية العائلية التي تجسّدها دولة الأمويين[20].

ولم يكن الشيعة أقلّ نقمة على الحكم الأموي من الخوارج، فالأمويون رأوا أنّ ترسيخ دولتهم، وتثبيت أقدامهم في السلطة، يمرّ حتما عبر تصفية أعدائهم السياسيين الخطيرين، وعلى رأسهم الشيعة الذين يطالبون بالخلافة في ذرية علي بن أبي طالب، ولذلك لم ينتظر يزيد بن معاوية طويلا حتى يجهز على الحسين بن عليّ[21] ويدفع الشيعة بهذا الإجراء تدريجيا إلى تحييد العناصر المعتدلة وممارسة العنف

(20) فصل امامة : د.م.إ. ج 3 ط 2 (1192) بالفرنسية (MADELUNG).

(21) الجاحظ : رسالة في بني امية : ص.125.

السياسي المنظّم ضمن تنظيم محكم يعمل تارة بخطى متسترة «التقية» وأخرى بكيفية مكشوفة لتحقيق مطامعهم[22].

إنّنا لا ننوي المزيد من عرض أوجه الإلتقاء والإختلاف بين الفرق السياسية العقائدية التي تشكّلت في بداية التاريخ الاسلامي، فذلك أمر أخذ حظّه من الدرس*، وهو ليس غاية بحثنا، وإنّما أحد وسائله فحسب. ولكن ما أردنا أن نصل اليه من خلال هذا العرض الموجز، هو لفت الإنتباه الى الصّراع الذي حدث في الفترة التأسيسية الإسلامية، بعد انتهاء الرسالة مباشرة بين المقدس والمدنس في مجال السياسة، أي بين ما نصّ عليه الإسلام وما حدث في الواقع التاريخي منذ خلافة أبي بكر.

وإذ نحدّد التوقيت الذي نصّب فيه أبو بكر خليفة على المسلمين الحدّ الزمني الذي يفصل بين تجربة المقدس من ناحية، وعودة المدنس من ناحية اخرى، فإنّ ما يقودنا في ذلك هو الإجماع الذي حصل حول تجربة النبوّة من جميع المسلمين : سنّة ـــ شيعة ـــ خوارج إلخ... بمعنى أنّها كانت مقدّسة في ذاتها، ولذاتها. فقدسيتها لا تستمدّها من الوحي مباشرة فقط، وإنّما من تلقّي جميع المسلمين لها بعد ذلك على هذا النحو، من دون أن نتعامى عن هذه الحقيقة، وهو أنّ كلّ فرقة أرادت أن توظّف هذه التجربة لصالحها، وفي معارضتها للفرق الاخرى. وأمّا تجربة ما بعد النبوة فليس ثمة إجماع حول قدسيتها، بما أنّها لم تحقق الإجماع حولها، وأصبحت محلّ تجريح ونقد، ممّا يضفي عليها

(22) فصل امامة د.م.إ. ج 3 ط 2 (1192) بالفرنسية (MADELUNG).

* *لمعرفة ادق للحركات الفكرية السياسية ونشأتها وتطورها في التاريخ الاسلامي ارجع الى فصل : في معنى الخلافة والامامة في الجزء الثاني من مقدمة ابن خلدون ـــ ص.576 ـــ 597، وكذلك فصل : امامة في د.م.ا. ج 3، ط 2، بالفرنسية (MADELUNG).*

بالقوّة طابع المدنس، لأنّها لا تحتضن جميع المسلمين مهما أختلفت مشاربهم وأهواؤهم ومصالحهم الدنيوية.

لقد قلنا فيما سبق أنّنا نسجّل عودة المدنّس بمجرّد نشوب الخلاف بين الأنصار والمهاجرين حول خلافة النبي، ممّا يجعلنا نضع موقف الجاحظ موضع تساؤل، وهو الذي يرى أنّ الحياة السياسية الاسلامية لم تدنّس إلّا بعد ستّ سنوات من خلافة عثمان، أما قبلها : «فليس هناك عمل قبيح، ولا بدعة فاحشة، ولا نزع من طاعة، ولا حسد، ولا غلّ، ولا تأوّل»[23]. فماذا نقول في قتل عمر ابن الخطاب الخليفة الثاني، أليس هذا العمل قبيحا، وبدعة فاحشة ؟.

إنّ ظاهرة اغتيال الخصم السياسي، والقتل المريع، لأغلب خلفاء الرسول (ثلاثة من اربعة) إنّما يدلّ على العودة الشرسة لظاهرة السياسة المدنسة التي يزدريها الشرع، لكونها من العلامات الاكثر إيحاء على غلبة الدنيوي في حياة الناس على الآخروي. فالصراع على الحكم بحد السيف ظاهرة دنيوية، لأنّ من يقتل أخا له في الدين، فما بالك إذا كان أحد صحابة رسول الله وخليفته، لا يفكّر في الآخرة بل في المصلحة المادية العاجلة، وهذا ما يفهم من قول ابن خلدون* «وذلك أنّ الخلق

---

(23) الجاحظ : رسالة في بني امية، ص.121.

* *يتحدّث عبد الرحمان بن خلدون عن نفسه، فيقول : «أما نشأتي، فإني ولدت بتونس في غرة رمضان سنة إثنتين وثلاثين وسبعمائة (732 هـ) أي حوالي منتصف القرن الثامن للهجرة (ق 14 م) وهو قرن عرف فيه العالم العربي الاسلامي انحطاطا كبيرا، وتمزّقا سياسيّا خطيرا بنشأة كيانات سياسية ضيقة بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد، وسقوط الامبراطورية الموّحدية في المغرب. وقد اهتم الباحثون المعاصرون بحياة ابن خلدون، واعتمدوا على كتابه : التعريف، فقسموا أطوار حياته إلى أربع مراحل :*

ــ مرحلة التلمذة : تونس ــ 732 ــ 753 هـ.

ــ مرحلة المغامرات السياسيّة : المغرب والجزائر والأندلس ــ 754 ــ 776 هـ.

ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنّها كلها عبث وباطل، إذ غايتها الموت والفناء والله يقول ـــ «أفحسبتم إنّما خلقناكم عبثا»، فالمقصود بهم إنّما هو دينهم المفضي بهم إلى السّعادة في آخرتهم : «صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض» فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الانساني، فأجرته على منهاج الدين، ليكون الكلّ محوطا بنظر الشارع»[24].

فالصّراع بين المقدس والمدنس يتخذ أرقى أشكاله في العنف الدموي، باعتبار أنّ العنف يحطّ الانسان الذي استخلفه الله في الارض إلى المرتبة الحيوانية ـــ كما يقول ابن خلدون : «فإنّ التغلب والقهر، هما من آثار الغضب والحيوانيّة»[25] وهو ليس إلّا الوجه الآخر للصراع بين الرؤية الاسلامية للكون التي تريد أن ترتقي بالانسان من المرتبة الحيوانية، بكلّ ما تعنيه من وحشية وغلبة وبطش، إلى مرتبة التسامي الانساني بكلّ ما يعنيه من رحمة وشفقة وحب، والآليات العصبية المهيمنة في الحياة العربية قبل الاسلام، المبنية على القسوة والعنف. فاستفحال العنف بهذا الشكل الذي وصل الى أعظم الشخصيات تأثيرا في الحياة الاسلامية، إنّما يدلّ على مدى مقاومة المدنس للمقدس واختراقه له، وقد أبان فورا كما يقول أركون : «عن

ـــ مرحلة العزلة والتأليف : قلعة بني سلامة في الجزائر 776 ـــ 780 هـ.

ـــ مرحلة التدريس والقضاء وتنقيح مؤلفه وتتميمه : تونس 780 ـــ 784 هـ ثم القاهرة 784 ـــ 808 هـ (سنة وفاته).

أنظر حول ابن خلدون : التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا : ص 17.

محمد عابد الجابري : العصبية والدّولة، ص.48 ـــ 49 ـــ محمد الطالبي : فصل ابن خلدون، في دائرة المعارف الإسلاميّة، ط 2، ص.849.

(24) عبد الرحمان بن خلدون : المقدّمة، ج 2، ص.578.

(25) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة، ج : 2، ص.576.

مدى مقاومة التاريخ الدنيوي لهذه الرؤية الجديدة (التي أسّسها القرآن) وضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامي الوجود البشري وجعله متعاليا»[26].

ويمكن أن نقول إنّه، على الأقلّ منذ الخلافة الثالثة، بدأت المقاومة الفعلية المدفوعة بالرغبة الشهوانية لامتلاك سلطة التغلّب السياسية، وسلطة المال للرؤية الاسلامية الخالصة للحكم التي تجسّدها مقولة الخلافة في تباينها مع كل من الملك الطبيعي، والملك السياسي، ويعرّفها ابن خلدون قائلا «فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأنّ الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلّها في نظر الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به»[27].

فإذا استبعدنا جانبا الأحكام الذاتية والعاطفية، ونظرنا الى التاريخ نظرة موضوعية علمية فإنّنا نلاحظ أنّ مؤسسة الخلافة في عهد عثمان بن عفان، رغم أنّنا نستحضر كلّ ما قيل عن طيبته وصدق سريرته، لم تعد مؤسسة خلافة بالمعنى الخلدوني الإسلامي للكلمة، فلا يجب أن ننظر إلى المؤسسة في صورة الفرد الذي يقودها، وإنّما في الآليات التي تتحكّم فيها، وهي أبعد ما تكون حتى على الملك السياسي الذي يقوده العقل، فيجلب إلى المحكومين المصالح الدنيوية، ويدفع عنهما المضار، وإنّما هي أقرب إلى الملك الطبيعي الذي تقوده الشهوة والمنفعة المادية الزائلة، فيدفع عن المحكومين المصالح الدنيوية ويجلب لهم المضار،

---

(26) محمد اركون : الفكر الاسلامي، قراءة علمية. ص.167.

(27) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة. ج.2، ص.578.

إذا قلبنا المقولة الخلدونية، ويسبب بذلك الهرج والقتل.

فلا ننسى أنّ بني أمية ولاة الخليفة في الشام ـــ والولاية تابعة بالنظر إلى الخلافة بل هي صورتها المصغرة* وكلّ ما يقوم به الوالي يحسب على الخليفة نظريا وعمليا، قد استأثروا بالشام، وحوّلوها إلى اقطاعات عبشمية على حدّ تعبير حسين مؤنس[28]، أي أنّهم في ولاية الخلافة لم يستجيبوا إلى حقيقتها ومقاصدها. فعوض أن ينظروا إلى أحوال الدنيا، بوصفها ترجع كلّها عند الشارع إلى آعتبارها بمصالح الآخرة، نظروا إلى الآخرة بوصفها ترجع كلّها عندهم إلى اعتبارها بمصالح الدنيا ـــ إذا سمحنا لأنفسنا بقلب المقولة الخلدونية هذه المرّة أيضا. وفي الحقيقة فإنّ بني أميّة هم الذين قلبوا التصور الخلدوني، أو الاسلامي بصفة عامة للخلافة، رأسا على عقب. لأنّهم استغلوا منصبهم، أي الشرع الذي له مقصد آخروي، لخدمة دنياهم، بآحتكار الأراضي الخصبة والأموال على حساب عامة المسلمين، مستعملين الغلبة والقهر، وهم بذلك يحوّلون عمليا الخلافة الى ملك طبيعي وهو من آثار الحيوانية حسب الاعتقاد الخلدوني.

ومن ثمة نستطيع القول أنّ العنف يتّخذ في هذه الحالة شكلين : عنف مادي هدفه الإنسان ويتمثل من ناحية في آحتكار الدنيا، المال الذي جعله الله زينة الحياة الدنيا، ومن ناحية أخرى في القتل، أي في نفي حق الانسان في الحياة، وعنف رمزي يمارس ضدّ المقدس ذاته، ويتجلّى في أرقى اشكاله في انقلاب المدنس، أي الملك الطبيعي على المقدّس، أي الخلافة أو التصور الاسلامي للحكم.

---

* *انظر حول علاقة الخلافة بالولاية : الماوردي : الاحكام السلطانية. ص.55 وما بعدها.*

(28) راجع تقديم حسين مؤنس لكتاب تقي الدين المقريزي : النزاع والتخاصم فيما بين بني امية وبني هاشم. ص.10.

إنّ هذا يعود الى رسوخ ظاهرة العنف الجذري، وتأصّلها في التركيبة البشرية، وهذا ما نفهمه من ابن خلدون حين يقرن بين العنف والملك الطبيعي، واستعماله للطبيعي ليس بمحض الصدفة، وإنّما يشير بقوة إلى انطولوجية العنف في الوجود البشري، أي باعتباره مكوّنا من مكونات الطبيعة البشرية التي أرادت الأديان هدمها، واعادة بنائها.

إنّنا نجد فيما يقوله محمد اركون ما يدعّم ما ذهبنا اليه هو التنافر بين نظامين : النظام الطبيعي البدائي الذي يرتكز على العنف، وهو نظام مدنس، والنظام الديني التاريخي الذي ينبذ العنف، وان كان يلتجيء اليه ليستعمله ضدّه، أي ضد العنف ذاته (استعمال العنف لالغاء العنف نهائيا)، أي نفيه تماما. يقول أركون : «كان هدف هذه الأديان يكمن في السيطرة على العنف الطبيعي الاولي الموجود في أعماق كل شخص بشري، وذلك بواسطة عملية التسامي الأخلاقي والتصعيد الروحي لدوافعه وغرائزه. لقيت هذه الطريقة ـــ طريقة الاديان ـــ في السيطرة على العنف بعض النجاح، ولكنها في النهاية كانت غير كافية، أو غير مطابقة، لأنّ المجتمعات البشرية ظلّت مشكّلة أساسا من أنظمة غير عادلة، أي من أنظمة اللامساواة التي فرضت عن طريق العنف الدموي المحض[29].

غير أنّ ما سمّيناه بانقلاب المدنّس (الملك الطبيعي) على المقدس (الخلافة)، لم يتّضح تدريجيا إلاّ في الصيرورة التاريخية خاصّة مع صعود الأمويين إلى السلطة (40 هـ)، عندما أصبحت الدولة الإسلامية لا تهدف إلى السموّ بالذات الإنسانية لتطهرها من المدنس الدنيوي، بتحقيق مقاصد الشرع العميقة المقدسة، وإنّما تستعمل وسيلة للقهر والغلبة، والتنعّم بجاه السلطة وخيراتها[30]. أي أنّ المدنّس لم ينقلب

(29) محمد اركون : الفكر الاسلامي، قراءة علمية. ص.167.

(30) راجع : عبدالله العروي : مفهوم الدولة. ص.121.

على المقدس فقط، وإنّما أصبح يوظّفه لصالحه، أي أنّه وقع استخدام المقدّس لخدمة المدنّس.

فإذا كان الاختلاف في الرأي يجوز حول الفترة التي سبقت صعود الأمويين إلى السلطة، فإنّ الأمر بعد صعودهم إليها أصبح جليّا لا جدال فيه، فالأمويون قد دشنوا الدولة العربية الإسلامية الدنيوية المبنية على العنف الدموي، وإقصاء الآخر. فقد وقع قلب المعادلة التي حكمت الرؤية الاسلامية للعالم في مرحلة النبوة، المتلخصة في خضوع السلطة السياسية لسلطة التعاليم الاسلامية المفارقة للتاريخ الدنيوي، حيث صارت الدولة تستعمل سلطة هذه التعاليم ذاتها، لتبرير العنف الدموي الذي تمارسه لفرض هيمنتها السياسية والاجتماعية، واقصاء الجماعات المعارضة لها من الفعل السّياسي[31].

ولكن ظلّ الحنين إلى هيمنة السيادة العليا على السلطة السياسية مطلبا شعبيا جماعيا، وإن كان يتّخذ وسائل متناقضة تتراوح بين العنف المسلّح والإستسلام الذريع للسلطة السياسية خوفا من بطشها واتقاء لشرّها. فالحكم الاموي معَ الإقرار ضمنيا بظلمه، بعدم تبرير أفعاله، وممارسته نحو الرعية لم يوجَد في اعتقاد المرجئة إلّا برغبة الله ورضاه، ومع إقرارها بشرعية أبي بكر وعمر لم تتخذ المرجئة موقفا واضحا من الصراع الذي جدّ منذ مقتل عثمان خاصة بين علي ومعاوية، وأرجأت الحكم على كلّ من كان طرفا في الفتنة إلى الله وحده الذي يعطي كل ذي حق حقه يوم القيامة[32].

لقد رأى بعض المسلمين أيضا، أنّ جهاز الدولة لا يمكن أن يكون إلّا قمعيا، باعتبار أنّه يحتكر العنف لصالحه، ولا يسمح بممارسته لغيره

---

(31) حول هذه النقطة انظر : محمد اركون : الفكر الاسلامي، قراءة علمية. ص.168.

(32) فصل امامة : د م إ ج 3 ط 2 (1192) بالفرنسية (MADELUNG).

إلّا اذا كان يخدم مصلحته[33] ولذلك رفضوا تنصيب الإمام أي الخليفة على الأمّة، معتقدين أنّها ليست في حاجة اليه إذا ما تحقق العدل بين افرادها وطبق الشرع. يقول ابن خلدون «وقد شذّ بعض النّاس فقال بعدم وجوب هذا المنصب رأسا لا بالعقل ولا بالشرع* وهم الأصمّ من المعتزلة، وبعض الخوارج وغيرهم، فاذا تواطأت الأمّة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى، لم يحتج إلى الامام ولا يجب نصبه»[34].

إنّ رفض الدولة قد يكون موقفا فوضويا طوباويا، لا يستند إلى الواقع التاريخي، وهو أشبه ما يكون ببعض الدعوات الحديثة التي لا ترى في الدولة جهازا ضروريا لخدمة الانسان، وإنّما على العكس تنظر اليه باعتباره سلبا لحرية البشر وارادتهم. ولكن هذا لا يجعلنا نتعامى عن الحقيقة، وهي أنّ هذه الدعوات قد أدركت بعمق التلازم بين السياسة والعنف، وهذا ما يتناقض مع الاسلام كما فهمه هؤلاء، بوصفه يهدف استراتيجيا على الأقلّ لخلق سياسة دون عنف.

وابن خلدون رغم أنّه يردّ على هؤلاء، ويبيّن حسب اعتقاده بطلان آرائهم، إستنادا الى رأي الأغلبية الداعية، إلى تنصيب الإمام قائلا» وهم محجوجون بالإجماع»[35] فإنّه يشير صراحة إلى ازدراء هؤلاء لكلّ

---

(33) راجع حول احتكار الدولة للعنف : Max WEBER : *Le savant et le politique*, p.100 -. 102.

* *يشير ابن خلدون هنا إلى الخلاف الذي وقع بين المسلمين الداعين إلى نصب الامام، هل ينصب بموجب العقل أم بموجب الشرع. أصحاب الرأي الأوّل هم المعتزلة، وأصحاب الرأي الثاني هم السنّة. راجع فصل في اختلاف الايمة في هذا النصب وشروطه في المقدمة. ج 2، ص.578 — 580.*
كذلك انظر : فصل امامة : د.م.إ : ج 3 ط 2 (1192) بالفرنسية (MADELUNG).

(34) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة. ج 2، ص.580.
وراجع كذلك : ابو الحسن الماوردي : الاحكام السلطانية ص.5.

(35) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة.ج 2، ص.580.

سلطة سياسية، ما دامت لا توجد الا باحتكار العنف والثروة، «والذي حملهم على هذا المذهب إنّما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لمّا رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك، والنعي على أهله، ومرغبة في رفضه»(36).

فابن خلدون لا يمكنه، وهو الفقيه المالكي السني، إلّا أن ينقد المذهب الداعي إلى نفي الامامة، معتبرا أنّ الدولة شرّ لا بدّ منه، ولكنّها لا تخلو من بعض الفضائل فيقول : «واعلم أنّ الشرع لم يذم الملك لذاته، ولا حظر القيام به، وإنّما ذمّ المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالملذات، ولا شكّ أنّ في هذه مفاسد محظورة، وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة، وإقامة مراسم الدين، والذبّ عنه، وأوجب بازائها الثواب، وهي كلّها من توابع الملك»(37).

غير أنّ ابن خلدون، وهو الموغل في الواقعية، والمرتبط ارتباطا حميما بالتاريخ، يقرّ صراحة بارتباط السلطة السياسية بممارسة الظلم والقهر في قوله : «وهي من توابعه» وإن كان من توابعها أيضا الذبّ عن الدين، وإقامة مراسمه، بدون أن يتفطن، أو لعلّه تعامى عن ذلك قصدا، إلى أنّ الذبّ عن الدين، واقامة مراسمه لا تقوم بهما الدولة إلّا لخدمة توابعها الأساسية التي سماها التمتع باللذات، أي أنّ الشرع يصبح في خدمة الدنيا ولا في خدمة الدين.

وعلى كلّ فإنّ ابن خلدون في هذا الرأي، لا يقف في الحقيقة إلّا موقف ايديولوجي السلطة المبرر للعنف، مادام مشروعا ومصرّفا على مقتضى الحقّ، وإن كان الحقّ في الواقع حقوقا، فالحقّ في نظر الدولة، ليس هو الحقّ في أعين معارضيها. والعنف كالشهوة والغضب مذموم

(36) المصدر نفسه : ص.580.

(37) المصدر نفسه : ص.580 ــ 581.

في ذاته، ولكنه ضروري في الحياة السياسية التي لا تستقيم دون عنف، «كما ذمّ (أي الشرع) الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلّية لدعاية الضرورة إليهما، وإنّما المراد تصريفهما على مقتضى الحق»[38].

تقف واقعية ابن خلدون على طرفي نقيض مع طوباوية دعاة نفي الامامة : الأولى ترى ضرورة وجود المدنس لخدمة المقدس والثانية ترى المدنس والمقدس لا يلتقيان، فالواحد هو النفي الجدلي للآخر أو لنقل أنّ الايديولوجيا الاسلامية تعتقد أنّ المدنّس هو ضرورة حتمية ملازمة للوجود البشري ولا مفر منه، ومن المستحسن توظيفه لخدمة المقدس، وتبعا لذلك فإنّ اخضاعه لمراقبة ـــ الشرع ومحاصرته خير من أن ينقلب عليه، وهذا ما عبّر عنه ابن خلدون في قوله «تصريفهما ـــ اي الغضب والشهوة ـــ على مقتضى الحق». أمّا اليوطوبيا الاسلامية، فإنّها تحلم بحياة سياسية واجتماعية خالية من القهر والتغلب والاستمتاع بالدنيا واحتكار لذّاتها، أي خالية من المدنس تماما، إنّها تحلم بحياة مقدسة إطلاقا يتحقق فيها ما يسمّيه ابن خلدون العدل والنصفة، وتقام فيها مراسم الدين ويذبّ عنه دون اللجوء الى السلطة السياسية، أي العصبية والشوكة.

وإذا كان هذا لا يتمّ إلاّ إذا ما حكمت الأمّة نفسها بنفسها، وتواطأت على العدل، وتنفيذ الشرع، أي أن ترتقي إلى مستوى الكمال وتعانق الخير المطلق، بحيث تصبح هي المقدس ذاته. فنحن ندرك مدى صعوبة تحقيق هذا الحلم في التاريخ الدنيوي، واستحالته إطلاقا، ولكنّه مع ذلك يبقى مطلب اليوطوبيا الدائم الذي لا تتنازل عنه، وهذا أحد المظاهر

---

(38) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة. ج 2، ص.581.

الإيجابية لليوطوبيا في سياق التاريخ بحكم أنّها تدفع دائما إلى الأمام، الى المستقبل[39].

(39) بول ريكور (Paul Ricoeur) الخيال الاجتماعي ومسالة الايديولوجيا واليوطوبيا. نقلها عن الفرنسية : المنصف عبد الحق في الفكر العربي المعاصر، عدد 41، تموز/آب 1989، ص.97.

الفَصل الثالث

الزّعِيمُ الرّاعِي: ثنائِيّة العصَا والمزمار

إنّ أحد أهمّ التجلّيات القدسيّة للسّلطة في المجتمعات القديمة هي تلك المماثلة التي خلقها المخيال الإنساني عبر العصور بين علاقة الحاكم بالمحكوم من جهة، وعلاقة الراعي بقطيعه من جهة أخرى.

لقد اشتغل التخيّل الإنساني للسّلطة طويلا مستعيرا صورة الراعي، وهو يقود غنمه حتى أنّ علامتي الراعي والرعية، وإن كانتا تحملان دالاّ واحدا، فقد أصبحتا في الصيرورة التاريخية تمتلكان — كل واحدة منهما — مدلولين*، فمدلولا الراعي هما — 1 — الحاكم (الخليفة، الامير، قائد الجيش الوالي، الخ...) — 2 — وراعي الماشية (بقر، غنم). أمّا مدلولا الرعية فهما : المحكومون : الأمّة، الشعب الخ... والقطيع من الحيوانات بصفة عامة. فالمدلول السياسي لكلّ من علامتي الراعي والرعية هو معنى ثانوي حاف (un sens connotatif) بالمعنى المباشر (le sens dénotatif) بمعنى أنّ المدلول السياسي لعلامتي الراعي والرعية، ليس في الحقيقة إلا مدلولا ثانويا حافّا، يحيط بالمدلول المباشر الرئيسي، وهو راعي الغنم وقطيعه.

---

* *هذه المفاهيم : العلامة اللغوية (Le signe linguistique) الدال (le Signifiant) والمدلول (le signifié) هي مفاهيم ديسوسيرية. يعرّف دي سوسير (De Saussure) المدلول بأنّه الصورة المتخيلة للدال (Le signifiant). لمعرفة أمثل انظر (1).*

(1) Ferdinand DE SAUSSURE : Cours de linguistique générale p.28.

ولكنّ المدلولات الحافة والثانوية لا يصلها الفكر الاّ بعد اختراق المدلولات المباشرة وتمثلها مما يعني أنّه لا سبيل لكي يتساوى المدلول المباشر والمدلول الحاف بالنسبة للفكر، إلاّ في حالة الترادف، أمّا في الإستعارة فإنّ المُسْتَعَار يظل دائما ملكا للمعير (اسم فاعل) وليس ملكا لمن استعار.

إنّ استعارة قمر تعني المرأة في الشعر الغزلي، لكن هذا المدلول ثانوي، ويقال في سياق غزلي، أمّا مدلولها الرئيسي، فلسنا في حاجة إلى القول بأنّه ذلك الكوكب الذي نسمّيه قمرا، فجمال القمر هو الذي أوحى للشاعر العربي استعارته للمراة، ووجه التماثل لسنا في حاجة الى القول بأنه الجمال، ولكن مع ذلك يظل القمر قمرا، والمرأة مرأة. ولا يتساوى مدلولا القمر المباشر (الكوكب) والحاف (المراة) في التلقّي اللغوي.

أمّا في الإستعارة الرعوية فالأمر مخالف، لأنّه بالقدر الذي تدلّ «علامة الراعي» على راعي الغنم، تدلّ على الحاكم أو الزعيم السياسي، ممّا يعني تساوي المدلولين المباشر والحاف في التقبّل اللّغوي.

غير أنّ هذا التساوي لم يتشكل بصفة نهائية مطلقة في الزمن، وإنّما ضمن المسار التّاريخي. والاستعارة الرعوية فقدت ميزتها بوصفها استعارة، أي سيماتها البلاغية الانشائية، لأنّه باعادة انتاجها بصفة متكررة ودائمة من قبل المخيال العربي الاسلامي، جعلها لا تلفت الانتباه كثيرا. فاحتجبت قيمتها الانشائية وتوارت عن الأنظار، وهذا ما جعل الباحثين في الفكر السياسي الاسلامي لا يعيرونها أيّ اهتمام على حدّ علمنا، فكان لابدّ من استعادة قيمتها الانشائية والكشف عنها، وطرح المسألة المتعلقة بالآليات التي تحكمت في المخيال العربي الاسلامي، وهو ينتج الاستعارة الرعوية على غرار ما حدث في بعض الحضارات القديمة.

لقد كان ميشال فوكو (Michel Foucault) أوّل من لفت الانتباه إلى

هذه الاستعارة في الحقل السياسي على حد معرفتنا*، ولكنّه تتبعها في الحضارات القديمة عند المصريين والعبرانيين، مشيرا إلى كيفيّة تقبّلها عنذ الرومان وخاصة عند اليونانيين، ومحاولا الكشف عما لحقها من تغير في الديانة المسيحية.

ولكنّنا لا نعرف سببا جعل «فوكو» لا يعير الاستعارة الرّعويّة في الحضارة العربية الاسلامية أي اهتمام، فتجاهلها تماما، إلّا أن يكون هذا السبب متمثلا في طبيعة تكوينه اللاّإستشراقي، وعدم معرفته باللغة العربية وحضارتها.

غير أنّ هذا العمل الذي قام به فوكو يستمد قيمة علمية كبيرة، لأنه فتح لنا الباب بما جمعه من نصوص قديمة يعسر جمعها وضبطها على نحو مختزل لا يخلو من دقة وصرامة، لا أقول للقيام بدراسة مقارنة في تمظهر الاستعارة الرعوية في الديانات المختلفة، وانما في رصدها في المخيال العربي الاسلامي الذي ننظر إليه باعتباره مواصلة للمخيال البشري وإثراء له.

فالاستعارة الرعوية كما تمثّلها العرب والمسلمون، ليس إلّا مراكمة للتخيّل السياسي البشري في الحضارات التي سبقت الإسلام، وهذا ما ننوي الكشف عنه.

فقد أشار محمّد عابد الجابري في كتابه «العقل السياسي العربي» محدّداته وتجلّياته إلى هذا العمل الذي قام به فوكو (Foucault)[2]،

---

* ميشال فوكو (Michel FOUCAULT) : الاستعارة الرعوية، نحو نقد العقل السياسي. الفكر العربي المعاصر. عدد 41. ترجمها جورج أبي صالح من الفرنسية حيث وردت تحت عنوان :

Omnus et Singulatum : vers une critique de la raison politique. in Revue Le Débat : novembre 1986, N° 44, Paris.

(2) محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي. ص.38 — 41.

واكتفى بسرد أهمّ ما ورد فيه من نقاط تخص الفرق بين السلطة الرعوية الشرقية المسيحية واليهودية ونظيرتها اليونانية.

واكتفى بالاستفادة من هذا العمل في ملاحظة موجزة تهمّ العقل السياسي العربي واختلافاته مع العقل الغربي، في القول بأنّه إذا كان الامر قد استدعى من فوكو (Foucault) أن يقوم بحفر معرفي في مفهومي الراعي والرعية، حتى يثبت أن الديموقراطيات الغرْبية تخفي من وراء مظاهرها البراقة «تقنية غريبة» في ممارسة السلطة، فإنّه لسنا في حاجة الى أن نقوم في العالم العربي، بحفر معرفي حتى نثبت أنّ واقع السلطة العربية يقوم على تقنية قوامها راعي واحد يقود الرعيّة برمّتها[3].

ولهذا لم يكلّف الجابري نفسه مشقّة الحفر المعرفي في النصوص العربية الاسلامية التراثية للكشف عن الرؤية الرعوية للسلطة في حضارتنا وتفكيكها، واكتفى بهذه الملاحظة فحسب. وعلى خلافه، نرى أنّ الضرورة المعرفية الملحّة تستوجب على غرار «فوكو» تماما، أن ننبش في أسوإ الحالات داخل ركام المدونة الاسلامية، لتفكيك الرؤية الرعوية للسّلطة، والبحث في آليات آشتغالها، وهذه مهمّة أساسيّة لكلّ بحث يتعلّق بالعقل السياسي العربي ذاته.

ولكن ملاحظة الجابري على اقتضابها، لا تخلو من أهمّية، لكونها تشير إلى قداسة السلطة الرعوية، باعتبار أن الرّاعي السياسي يماثل الآلهة. يقول الجابري : «وقليلا ما ننتبه إلى أنّ الراعي عندنا الواحد الأحد، كثيرا ما يعتبر تعدّد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمثابة تعدد الآلهة، وبالتالي، فكما أنّ «الشرك» في ميدان الدين غير مقبول ولا معقول، فكذلك ينظر الى «المشاركة» في الحكم، أنّها مازالت عندنا كفرا وإلحادا في السياسة»[4].

(3) محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي. ص.41.

(4) محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي. ص.41.

إلّا أنّه من المهمّ الملاحظة أنّ عمل الرّعي، لم يكن يخلو من قداسة، ولا نجزم أنّ هذه القدسية قد أضفيت عليه منذ فترات موغلة في الزمن، ولكننا نستطيع القول بأنّ التقديس قد لحقه في فترات متأخرة، وخاصة بعد نشأة الأديان. فليس من محض الصدفة أن يكون أغلب الرسل قد مارسوا عمل الرعي قليلا او كثيرا. فإذا لم يكن مقدسا قبل قيام الرسل به، فلا شك أنّه سيصبح كذلك بعد ممارستهم له. أليس الرعي في هذه الحالة عمل الانبياء مما يجعله يتحوّل بالقوّة في الضمير الديني إلى مقدس ؟ نلاحظ تشديدا في المسيحيّة على مقولة النبي الراعي الذي ينظّم الرعية على غرار راعي الأغنام فيفرق بين الصغير والكبير، والذكر والأنثى، يصف الانجيل المسيح في اليوم الآخر قائلا : «عندما يأتي المسيح في مجده محاطا بالملائكة، سيأخذ مكانه على عرش مجده، وأمامه ستجتمع كل الامم فيفرق الناس عن بعضهم البعض تماما كما يفرق الراعي الشياه عن الكباش. فيضع الكباش على يمينه، والشياه على يساره»[5].

قد تكون القداسة الرعوية بدائية، متولّدة عن إحساس الإنسان بقدرته على التحكّم في القطيع الحيواني ورعايته. ليست لنا نصوص نستحضرها في هذا البحث، تكشف لنا عن الطريقة التي استطاع بها الانسان، أن يدجن بها الحيوان في إطار قطيع يقوده، ويراقبه. ولكنّنا نقول على سبيل الإفتراض، أنّ هذا الأمر قد تمّ ضمن حدثان تاريخي، وفي مجتمع إنساني مستقر بدأ يستشعر ضرورة جمع الحيوان عوضا عن مطاردته سائبا، ليمكن له استثماره بشكل جيد، ممّا يجعل عملية الرعي في هذه الحالة ــ أي في الديانات ــ ليست أمرا سهلا، لأن غايتها هو قطيع أقرب إلى الوحشية منه إلى الأهليّة، وإن كان في طور التأهيل.

(5) Les Quatre Evangiles. p.53

وعلى هذا النحو لا يكون الراعي أي انسان، وإنّما يجب أن يكون متميزا قويا أمام تنطّع القطيع وحنينه إلى وحشيته وحريته، وعاقلا يستطيع بذكائه ترويض ما هو مستعصي عن الترويض، وهاتان الخاصيتان القوة والعقل كافيتان لأن يكتسي الرعي طابعا قدسيا في مجتمع مازالت قدسيته مادية ولم تتحول الى ما وراء الطبيعة. ولا ننسى أن ميزتي العقل والحيلة هما شرطان متلازمان لا غنى عن أحدهما في الملك كما لا غنى عنهما في الرعي على حد سواء[6].

غير أنّه بنشأة الأديان، قد وقع انزياح قدسية الرّعي إلى ما وراء الطبيعة، لتتحوّل إلَى الله وحده الذي يرعى القطيع البشري ويحرسه. وثمة ترتيلة مصرية تبتهل إلى الله كما يلي : «أيّها الرب الذي يسهر حين ينام جميع الناس، أنت الذي تفتش عمّا هو خير لماشيتك...»[7]. غير أنّ العبرانيين كما يشير فوكو «هم الذين نشروا الموضوع الرعوي ووسّعوه إنّما بخاصة فريدة جدّا. فالله وحده، هو راعي شعبه «ولا يوجد غير استثناء ايجابي واحد، فداوود بصفته مؤسس الملكية يبتهل اليه باسم الراعي، ذلك أنّ الله أوكل اليه مهمة تجميع أحد القطعان[8].

وهكذا ترجع القداسة الرعوية إلى الارض وبني الإنسان، ولكن إلى صفوتهم : الملوك الأنبياء الذين كلّفهم الله، برعاية القطيع البشري. فداوود وحده، بوصفه نبيا، يستطيع في عالم البشر أن يمتلك هذه القداسة التي ظلّت راسبة في المخيال الديني. وما يقوله فوكو (Foucault) له ما يدعّمه، ليس في النصوص العبرانية فقط، وإنّما في

---

(6) *انظر حول المسألة المتعلقة بتلازم القوة والحيلة في الملك* : MACHIAVEL : *Le Prince* ch XVIII P. 94/95.

(7) ميشال فوكو، الاستعارة الرعوية : نحو نقد العقل السياسي. الفكر العربي المعاصر، عدد 41، ص.52.

(8) المرجع نفسه : الصفحة نفسها.

النصوص الاسلامية أيضا. يقول إبن خلدون «وقد كان لداوود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من انبياء الله تعالى، واكرم الخلق عنده»[9].

هذا أحد أوجه التقاطع في الأديان السماوية الذي يتجلّى في قداسة السلطة الرعوية، بآعتبارها أمرا إلاهيا يجب الامتثال له، صحيح أنّ الرعوية السياسية قد سبقت الديانات التوحيدية المعروفة، بما أن الفرعون المصري كان راعيا ويوم تتويجه كان بالفعل يتلقّى عصا الراعي على نحو طقسي، وكان يحق لملك بابل التلقّب براعي البشر كواحد من عدّة ألقاب أخرى[10].

ولكن مع هذه الديانات ستتجذر قدسية السّلطة الرعوية، فيصبح الراعي الملك مكلّفا بصفة مباشرة من الله، رب الغنم لرعايتها. نجد في النصوص الإسلامية إشارات قويّة على مدى تجذّر قدسيّة السلطة الرعوية في المخيال الديني، وصراعها المستمر مع محاولات تدنيسها، بتجريدها من طابعها الرعوي، وجعلها مجرّد علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم معزولين عن مراقبة الخالق رب القطيع البشري. يقول ابن تيمية الفقيه السنّي الحنبلي* : «ودخل أبو مسلم الخولاني على معاوية بن

(9) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة. ج 2، ص.581.
انظر كذلك : تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.28.

(10) ميشال فوكو : الاستعارة الرعوية، نحو نقد العقل السياسي. في الفكر العربي المعاصر، عدد 41، ص.52.

* *ولد ابن تيمية في حرّان وعاش في عهد دولة المماليك. وعند اعتراف الظاهر بيبرس بالمذهب الحنبلي مذهبا رسميا على غرار المذاهب الأخرى، أسّست مدرسة حنبلية في دمشق اشتغل بها ابن تيمية مدرّسا خلفا لأبيه (سنة 680 هـ/1282 م). وبسبب معارضته لبعض آراء الشافعية اتّهم بالزندقة وحوكم (سنة 703 هـ/1305 م)، أمام هيئة القضاء الشافعي في القاهرة التي أصدرت ضده حكما بالسّجن. وعند اعتلاء الملك الناصر العرش للمرة الثالثة عهد إليه بتدريس الفقه الحنبلي في المدرسة التي*

سفيان، فقال السلام عليك أيها الأجير، فقالوا : قل السلام عليك أيّها الامير، فقال السلام عليك أيها الأجير، فقالوا : قل السلام عليك أيها الأمير. فقال السلام عليك أيها الأجير، فقالوا : قل السلام عليك أيها الأمير. فقال معاوية : دعوا أبا مسلم، فإنّه أعلم بما يقول. فقال إنّما أنت أجير استأجرك رب هذا الغنم لرعايتها، فإن أنت هنأت جرباها، وداويت مرضاها، وحبست أولاها على أخراها وفاك سيدها أجرك، وإن أنت لم تهنأ جرباها، ولم تداو مرضاها، ولم تحبس أولاها على اخراها عاقبك سيّدها»[11].

وقد يكون اعتراض معاوية على استنكار الحاضرين لمناداته بالأجير في قوله : «دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول» دلالة على دهائه السياسي. فهو في الحقيقة في حاجة الى الشرعية الرعوية أكثر ممّا هو في حاجة إلى هذا البهرج الذي يمنحه له لقب الأمير. فمن خلال هذه الحادثة التي حفظها المخيال السني، ويقصّها ابن تيمية بعد حوالي سبعة قرون من افتراض حدوثها فعلا، تبدو الأمّة قطيعا من الغنم، أفرادها مهيؤون في كل لحظة للتناطح، وما على الراعي إلاّ حبس أولاها على اخراها، حفاظا على أمنها وسلامتها، كما أنّها لا تسلم من مرضى الجرب ينتظرون الراعي لمداواتهم وحفظهم من الهلاك.

انشأها، وأصطحبه إلى دمشق سنة 711 هـ/1113 م.

ويعدّ ابن تيمية من أهمّ مفكّري السنّة على امتداد التاريخ الاسلامي، وأهمّ شخصية حنبلية بعد مؤسس المدرسة أحمد بن حنبل. ومات في قلعة دمشق سجينا في صيف سنة 728 هـ/1329 م ومغموما مهينا بعد أن حبس عنه الورق والحبر، وترك مؤلفات ضخمة قيل أنّها ولا تحصى ولا تعد لكثرتها.

أنظر حول ابن تيميّة : ابن عبد الهادي : العقود الدرّيّة من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة ص.26 ــ ابن الألوسي : جلاء العينين في محاكمة الأحمدين. ص.7 ــ ابن قيّم الجوزيّة : أسماء مؤلّفات ابن تيميّة.

(11) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.10.

إنّ تشبيه الرعية بالغنم قد يثير رفضا في الفكر السياسي المعاصر، باعتبار أنّ الانسانية عرفت تطورا كبيرا في نظمها السياسية. فالشعب لم يعد ينظر اليه من منظار رعوي وفي أسوإ الحالات هو الذي يختار راعيه متخطيا الوصاية المفروضة عليه طويلا، باعتباره حيوانا غير عاقل لا يمكنه أن يختار حاكمه، وكأنّ الأمر لا يعنيه، مع إنّنا لا بدّ أن نستحضر في التاريخ الاسلامي هؤلاء الذين اشرنا إليهم سابقا، ورفضوا مقولة الراعي البشري، بما أنّ الله وحده هو الراعي، ولا يمكن لأحد أن يستعير منه هذه الصفة وهم الأصمّ من المعتزلة وبعض الخوارج الذين نعرف جيدا أنّهم رفعوا شعار «لا حكم الا لله»، أي لا راعي إلّا الله، وأنّ الأمّة إذا تواطات على الخير يمكن لها أن ترعى نفسها بنفسها، بهداية الله وحده، وهذا لا يتمّ لها عمليا، إلّا إذا تجاوزت مرتبة الأغنام والأنعام، وتخطت تبعا لذلك المرحلة الحيوانية التي ترسّخها الإستعارة الرعوية.

ولكن عموما، فإنّ المسألة الرعويّة بدت في العصر الوسيط وما قبله أمرا مقبولا، لا يثير الانتقاد والرفض، وهي تعبّر عن رؤية الإنسان في هذه العصور إلى الكون عامة والمسألة السياسية خاصة. فهي جزء من المنظومة المعرفية الكلاسيكية، وكلّ محاولة جادّة لفهمها يجب أن تتمثلها في نظامها الخاص بها، لأنّ النظر إليها من الخارج، ومن زاوية معاصرة يجعلنا نسقط في النظرة اللاّتاريخيّة (L'Anachronisme)، ولا يفوتنا أن نشير في هذا السياق إلى أنّ اليونان أنفسهم الذين أسّسوا حضارة المدينة يربطون ربطا وثيقا بين القانون والرعي : فكلمة قانون عندهم هي (nomos) والراعي (nomeus)[12] مما يدل على أن الرّاعي هو

(12) ميشال فوكو (FOUCAULT) : الاستعارة الرعوية، نحو نقد العقل السياسي، في الفكر العربي المعاصر، عدد 41، ص.54.

الذي يطبق القانون المتعاقد عليه، لتنظيم المدينة إذا لم يكن مشرعه أيضا.

بيد أن ما يلفت انتباهنا، ونحن نتمثل الزعامة السياسية من خلال المخيال العربي الاسلامي الوسيط، هو أنّ الآليات التي تحرّك المسلمين في تصوراتهم لعلاقة الحاكم بالمحكوم تظل واحدة مهما اختلفت انتماءاتهم المذهبية. وسواء كان الزعيم السياسي الرئيسي يجب أن يكون بالاختيار والاجماع، كما هو عند السنة، أو منصوصا عليه في علي بن أبي طالب وذريته، كما هو عند الشيعة، فإنّ المحكومين يظلّون دائما أشبه ما يكونون بالقطيع الحيواني.

وحتى ندرك ذلك، لننظر في ما يقوله مسلمان على طرفي نقيض مذهبيا : واحد سني حنبلي هو ابن تيمية يقول : «ذلك لأنّ الوالي راع على الناس بمنزلة راعي الغنم»[13]، والآخر شيعي باطني هو أحمد بن ابراهيم النيسابوري* يقول : «إنّ غاية صفوة الحيوانات البشرية الاتحاد بالإمام»[14].

إنّنا نجد تماثلا قويا بين وظائف الرّاعي في الحضارات الشرقية القديمة التي يحلّلها ميشال فوكو (Michel Foucault)، وبين وظائفه في الحضارة العربية الاسلامية، وإحدى هذه الوظائف يحدّدها فوكو قائلا : «يجمع الراعي قطيعه، يرشده، ويقوده... غير أنّ ما يجمعه الرّاعي، هم

(13) تقي الدين بن تيميّة : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.9.

* *النيسابوري أحمد بن ابراهيم : لا نعرف عن حياته الشيء الكثير غير ما أورده في شأنه مصطفى غالب في تقديمه لكتاب «اثبات الإمامة» إلّا أنّ ما يجدر ذكره هو أنّ هذا الدّاعية الباطني قد ورد على القاهرة في عصر الخليفة الفاطمي العزيز بالله (365 هـ/386 هـ) وتوفي في بداية القرن الخامس الهجري في عصر الإمام الفاطمي الحاكم بالله (386 هـ/411 هـ)، فكان أحد دعاة الدولة الفاطميّة في عهدهما وما «إثبات الإمامة» إلّا اثبات لسلطتهما التي يحاول دعاة الدّولة العبّاسيّة تجريدهما منها.*

(14) احمد بن ابراهيم النيسابوري : اثبات الامامة. ص.43.

أفراد مشتتون، يتجمعون عند سماع صوته (أصفر فيجتمعون)، وبالعكس يكفي أن يختفي الراعي حتى يتفرق القطيع، بتعبير آخر، إنّ وجود القطيع رهن بوجود الراعي الفوري وعمله المباشر»[15].

فالراعي إذن ضروري لتجميع قطيع متفرق، وحضوره حضور دائم ومستمر واجب، لأنّ مجرد غيابه لحظة واحدة يجعل القطيع يتفرق مرة ثانية، ولذلك نفهم لماذا يشدّد الشيعة على ضرورة وجود الامام، بل أنّ الإمامة عند الباطنية أهمّ من الرسالة، لأنّ الرّسول قبل أن يكون رسولا كان إماما»[16].

فالأمّة قطيع مشتّت : مجموعة من الأفراد المتفرقين تفرقهم أهواؤهم، ولا سبيل إلى توحيدهم وجمعهم إلّا بواسطة الإمام الراعي الذي إن غاب تشتّتت الأمّة وانقسمت. يقول ابراهيم النيسابوري : «ونقول إنّ الأنعام السابلة التي فيها المنافع والفضيلة، لابدّ لها من راع يرعاها، ويحفظها ويختار لها موضع علفها ومشربها، ويرعاها من اللصوص والسباع، والتي لا يوجد لها من يقوم بذلك تهلك، ولا يمكنها تدبير أمورها، ودفع الشر عنها، فكذلك الناس مثل الأغنام. إذا لم يكن لها راع يحافظ عليها تهلك. والإمام هو راعي الكلّ، يحفظ أمور الدنيا والدين، ولو كانوا متروكين لما بقي اثنان منهم، ولا تخلّص واحد من العذاب، ومن هذه الجهة يسمّون أهل الممالك رعية، لأنّهم تحت رعاية راعيهم»[17].

هكذا يؤمن الإمام الرّاعي في نظر الباطنية الشيعية الاسلامية الأمّة القطيع، فبدونه تهلك ولا يصلح لها شأن، ولما بقي إثنان فيها، وهي

---

(15) ميشال فوكو (FOUCAULT) الاستعارة الرعوية، نحو نقد العقل السياسي. في الفكر العربي المعاصر، عدد 41، ص.52.

(16) أحمد بن ابراهيم النيسابوري : اثبات الإمامة. ص.41.

(17) المصدر نفسه. ص.52.

نفس وظيفة الراعي السني الذي يداوي مرضى الامة ويردّ أوّلها على آخرها، كما جاء على لسان أبي مسلم الخولاني. وكما يتّضح هنا، فإنّ السّلطة الرعوية هي سلطة مفردة كما يحدّدها فوكو (Foucault)[18]. بمعنى أنّ الراعي لا يهتم بالقطيع في جملته فقط، وإنّما يرعى كل عنصر بمفرده، فيجب أن يعرف الشاة الجرباء من السليمة، ويراقب أوّل القطيع وآخره. هذه السلطة المفردة العطوفة التي شدّدت عليها النصوص العبرية، وبينها شرح حاخامي لسفر الخروج يوضح سبب اختيار يهوه لموسى راعيا لشعبه كما يلي : «كان عليه أن يترك قطيعه، ليبحث عن نعجة واحدة ضائعة»[19] لا تظهر فقط في النصوص العبرانية، وإنّما في النصوص الاسلامية أيضا. فالسلطة الرعوية وسيلتها العطف والحنوّ على الرعية.

إنّ موضوع السّهر مهمّ جدّا، فهو يبرز وجهين لتفاني الراعي، كما يقول فوكو[20] أوّلا أنّه يتصرّف بعمل، ويجهد نفسه في سبيل الذين يطعمهم، وهم نيام. ثانيا أنّه يسهر عليهم، يهتم بالجميع دون أن ينسى واحدا منهم، يساق الى معرفة القطيع بالجملة والمفرق، وعليه أن يعرف ليس فقط موضع المراعي الجيّدة ونواميس المواسم وطبيعة الأمور، وإنّما أيضا احتياجات كلّ فرد بوجه خاص. وفوكو يدعّم ما ذهب إليه بشرح حاخامي لسفر الخروج يصف خصال موسى الرعوية بالعبارات التالية «كان يرسل كلّ نعجة بانتظام لترعى، أوّلا الأصغر سنا لرّم أطرى الحشيش، ثم الأكبر سنّا، وأخيرا الأطعن في السنّ، القادرة على رمّ أقسى الحشيش»[21].

(18) ميشال فوكو : الاستعارة الرعوية، نحو نقد العقل السياسي. الفكر العربي المعاصر، عدد 41، ص.53.

(19) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(20) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(21) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ كلمة السّهر التي استعملها فوكو (Foucault)، ولا توجد صراحة في النصوص التي اعتمدها نجدها بكثرة مستعملة في النصوص الاسلامية، لتؤكد على أنّ السلطة الرعوية في الاسلام، سلطة عطوفة يبدو فيها الراعي أشبه ما يكون بالأب أو الأم التي تسهر على أبنائها، وهم نيام. السلطة الرعوية تبدو، وكأنّها امتداد للسلطة الابوية أو الامومية وكما يقول الماوردي* (22) وقال محمد بن زياد للمأمون ـــ وكان وزيره ـــ من البسيط :

مَنْ كَانَ حَارِسَ دُنْيَا إِنَّهُ قَمِنٌ أَنْ لاَ يَنَامَ وَكُلُّ ٱلنَّاسِ نُوَّامُ
وَكَيْفَ تَرْقُدُ عَيْنَا مَنْ تَضَيَّفَهُ هَمَّانِ مِنْ أَمْرِهِ حَلٌّ وَإِبْرَامُ

كما يقول النيسابوري «ونقول أنّ الإنسان في كلّ وقت وزمان يحفظ صلاح الحيوان، يجنبه عمّا يضرّه ويفسده، ويسوقه إلى ما ينفعه، فيحفظ مشربه ومرعاه، ووقت نتاجه ونسله، ويبعده عمّا يكون فيه هلاكه، ويمنعه عمّا يضرّه من المأكل والمشرب، وربّما يحرص البهائم أنفسهم على تجنّب ذلك. والإنسان يرعى مصالح الحيوان، ويسيّره بحسب رغبته جبرا على كره الحيوان، وكذلك الإمام يحفظ عواقب أمور البشر ومصالحهم، ويسهر على جميع أحْوالهم وأسبابهم ومعاملاتهم، شفقة منه عليهم، ولولا الإمام لما كان للبشر من نظام في

---

* *أبو الحسن الماوردي ولد سنة 364 هـ وتوفي سنة 450 هـ وهو من تلامذة أبي الحسن الاشعري (260 هـ ـــ 324 هـ)، وفقيه من فقهاء المذهب الشافعي الأكثر تميّزا ويعتبر تفكيره السياسي حلقة مهمة من حلقات تطور الفكر الاسلامي السنّي في مجال السياسة، الذي انتقل بواسطته من البحث النظري والتاريخي المجرّد إلى الارتباط عمليا بواقع الخلافة ومتطلباتها الميدانية.*

أنظر حول الماوردي : تاج الدين السبكي : طبقات الشافعيّة، ج III، ص.303

سعيد بن سعيد : الفقه والسياسة.

(22) ابو الحسن الماوردي : الاحكام السلطانية. ص.17.

دنياهم، ولا خلاص لبعضهم من فساد، من هو أقوى منه، ولا نجاة من الإختلاف والعقوبة في المعاد»[23].

فأحد تجلّيات السّهر الذي يتحدث عنه «فوكو» ونجده في نص النيسابوري صراحة، هو ضرورة توفير الزعيم السياسي لرعيته المأكل والمشرب. ويطنب ابن تيمية في التأكيد على ضرورة العطاء، ويخصّص له بابا كاملا في كتابه السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية يبدو من خلاله الراعي المنشود عطوفا، لا يترك خيرا إلّا فعله لرعيته. يقول ابن تيمية : «فلا يتمّ رعاية الخلق وسياستهم إلّا بالجود، وهو العطاء»[24].

كذلك فإن ابن خلدون يبرز العلاقة التلازمية الوثيقة بين السّلطة الرعوية الحقيقية، ومصلحة الرعية، فبغياب أحد العنصرين يفتقد الآخر فيقول : «اعلم أنّ مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله، أو ملاحة وجهه، أو عظم جثمانه، أو اتساع علمه، أو جودة خطّه، أو ثقوب ذهنه، وإنّما مصلحتهم فيه من حيث اضافته اليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية وهي نسبة بين منتسبين، فحقيقة السلطان أنه مالك للرعيّة، القائم في أمورهم عليهم. فالسّلطان من له رعية والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته لهم، هي التي تسمى الملكة، فاذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان، حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه، فإنّها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا عليهم وإهلاكا لهم»[25] وخلاصة الأمر، فإنّنا نلاحظ تعقيدًا وتشابكًا في العلاقة بين الراعي والرعيّة، كما يتصورها المخيال

---

(23) أحمد بن ابراهيم النيسابوري، إثبات الإمامة : ص.45.

(24) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعيّة : ص.25 وما بعدها إلى ص.52.

(25) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة. ج 2، ص.575.

الإسلامي «أو تبادلا، وتداولا معقّدين من الخطايا والرّزايا»[26] على حدّ تعبير «فوكو»، وهو يحلّل السلطة الرعوية في المسيحية هذه المرّة. فإذا كانت خطيئة النعجة منسوبة أيضا الى الراعي، «ويجب أن يجازى عليها يوم الحساب»[27]، فإنّنا نجد تقريبا ما يطابق ذلك في الإسلام، فالله يسأل الرّعاة يوم القيامة عمّا استرعاهم[28].

وعموما، فالروابط متشعّبة بين الرّاعي والرعية، ولا تخلو أحيانا من بعض المفارقات التي يمكن أن تعيق الفهم. ولكن النصوص الاسلامية على غرار ما ورد في الديانات السماوية الأخرى، تؤكد على وجوب احترام المسؤولية المتبادلة بين الراعي ورعيّته. فمقابل تفاني الراعي في خدمة قطيعه والسّهر عليه، يجب على الرعيّة أن تخضع خضوعا تاما لراعيها، تأتمر باوامره دون تمرد وتردّد فالسّلطة الرعوية تخلق شيئا من الوفاق يعتمد على ثنائية التفاني والطاعة : تفاني الراعي، وطاعة الرعية. تتّفق النصوص الشيعيّة والسنّية على ابراز حتمية التفاني الذي يجعل الباطنية، وهي فرقة شيعيّة معروفة بتشدّدها، تشير إلى ضرورة تنازل الراعي الإمام وصبره على الأذى الذي يلحقه من الرعية ذاتها ـــ، وكما أنّ البشر يحتملون من البهائم الأذى والضرر، ويصبرون على سوء سلوكها وآدابها، حتى يتسنى لهم صلاحها، وإرشادها، وحسن قيادتها، واستخدامها ـــ كذلك الإمام يصبر على المخالفين لتعاليم إرشاداته، فيحاول إرجاعهم إلى رشدهم»[29]، كما أنّ ابن تيمية يطنب في التأكيد على التفاني الذي هو سمة الرعاة الصالحين الذين يقول فيهم «هم أرباب السياسة الكاملة، هم الذين قاموا بالواجبات، وتركوا

(26) ميشال فوكو : الاستعارة الرعوية، نحو نقد العقل السياسي. في الفكر العربي المعاصر عدد 41 ص 56.

(27) المرجع نفسه : الصفحة نفسها.

(28) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.28.

(29) احمد بن ابراهيم النيسابوري : اثبات الامامة. ص.45.

المحرمات، وهم الذين يعطون، ما يصلح الدين بعطائه، ولا يأخذون إلّا ما أبيح لهم، ويغضبون لربّهم إذا انتهكت محارمه، ويعفون عن حظوظهم، وهذه أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلّم وبذله ودفعه، وهم أكمل الأمور»[30].

ومقابل تفاني الرّاعي ينبغي على الرعيّة أن تطيع، ولا يجب أن تمنع ما يجب، وأن تطيع الراعي في الحقّ ما دام الرّاعي يطيع الله[31]. ولذلك فإنّ كلّ إخلال بطاعة الراعي، ليس في الحقيقة إلّا إخلالاً بطاعة الله، ومن هنا تنبثق مقولة العقاب باعتبارها إحدى تقنيات السّلطة الرعوية الأكثر لفتا للإنتباه.

فالإنسان الذي يخرج عن حكم الإمام الباطني، لم يعد حيوانا أهليا أليفا يمكن رعايته، لأنّه يخلّ بتوازنات القطيع. فمجرّد تمرّد شاة أو كبش داخل القطيع، يثير فزع الآخرين، ويهدّد وحدته بالتشتت فكما يقول النيسابوري : «وبإمكان الإنسان أن يخرج من حكم الإمام وملكه، وكذلك بمقدار الحيوان أن يخرج من حكم البشر، وبذلك يبقى لا نفع فيه، ولا فضيلة، كالسباع الكاسرة* والزواحف المضرة، لذا فقد حكم العقل والشرع، باتلافهم، وقتلهم، وهلاكهم، لخروجهم عن طاعة الانسان، وحكم ملكه. وهكذا من يخرج عن طاعة الإمام يتسبع ويصبح

(30) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية. ص.65.

(31) المصدر نفسه، الصفحة 43.

* *إلى حدّ يومنا هذا في القطيع الحيواني الحقيقي : قطيع الاغنام، قد تصاب شاة بمرض اشبه ما يكون بالصّرع، تظهر أعراضه في جنوحها إلى النطاح المستمر والاعتداء على بقية القطيع. ينظر إلى ذلك في المخيال الرعوي على أنه نذير شوم ينبيء بالشرّ وإن الشاة في هذه الحالة قد تسبّعت، أو يقال حرفيا، استذيبت، أي اصبحت ذئبا لأن مسّ من الجنّ قد حلّ بها ويكون ذلك مبرّرا لذبحها، وإراحة القطيع منها، وتقديمها إلى المساكين صدقة، قد تبعدُ الشرّ المنتظر.*

مثل الوحوش الضاربة، فيحلّ قتله ويباح إتلافه وهلاكه، بحكم خروجه عن طاعة الامام وملكه»(32).

وعلى هذا النّحو، فإنّ النيسابوري، وهو الباطني الشيعي، لا يمكن أن ينظر إلى الخارجين على الإمام الباطني، إلّا بوصفهم خارجين على القطيع وحيوانات عوض أن تكون رعوية، فهي قد تسبّعت، هذا حال أهل السنة، الذين يجوز تبعا لذلك قتلهم وإهلاكهم.

ولّا بدّ من التركيز على نقطة أساسية في هذا السياق: وهي أنّ الإستعارة الرعوية تبدو لنا متناسقة تكشف عن رؤية للسّلطة السياسية متجانسة من الصعب أن تفتح فيها ثغرات، فالإتلاف والقتل اللّذان يدعو إليهما النيسابوري، لا يستهدفان حيوانات أهلية رعوية لأنّ هذه الحيوانات نافعة ولا تضرّر منها، وإن يحدث تجاوز منها في إطار القطيع فبالإمكان تلافيه بفعل مهارة الراعي وتفانيه، فقد لا يستدعي الأمر استعمال أبسط اشكال القوة، أي مجرّد استعمال العصا، فما بالك بالسكّين، أمّا موضوع القتل، فهي سباع وزواحف ضارّة غير قابلة لأن تكون إلّا ضارة، سامة وفي القاموس السياسي يعني أنّها غير قابلة لأن تنضمّ إلى القطيع الباطني الذي يرعاه الإمام، أو الراعي الشرعي الوحيد في نظر الجماعة الباطنية. يستعمل النيسابوري كلّ الحجج التي تشرع العنف الدموي ضد المخالفين للباطنية، حتّى يصل إلى تجريدهم من الحيوانية ذاتها، وهو بذلك يدفع السلطة الرعوية إلى أرقى درجات التجانس. فمجرّد الإعتراف بانتمائهم إلى جنس الحيوان يعني الاعتراف ولو جزئيا بقدر من الخير فيهم. وما دام يدفع المشروعية دفعا إلى الخلاص منهم، كان لابدّ من أن يجرّدهم من حيوانيتهم، أي من كلّ ما يوحي بانتمائهم إلى المعادلة الرعوية «لولا الأئمة وإرشاداتهم للبشر

(32) احمد بن ابراهيم النيسابوري : اثبات الامامة ص : 44.

وهدايتهم، وحفظ صلاحهم في معاشهم ومعادهم، وحملهم على التمسّك بالفضائل، والتجنب عن الرذائل، وعن الشهوات الغريزية الحيوانية، لما كان بينهم وبين البهائم أيّ فرق، لأنّ الحيوان يصبح أفضل بكثير من الإنسان الذي لا يقبل الرياضة العقلية، ولم يتعلّم من الأئمة الفضائل، ولا يقتبس منهم، ويأخذ عنهم العلوم العقلية الروحانيّة السرمديّة، يكون أشرّ من البهائم لأنّ البهائم لا تفهم الفساد، كما يفهمه الإنسان وفي البهائم خيرات عميمة، أمّا البشر إذا لم يكن لهم عقل ودين، فهم بنظري كلّهم شرور وفساد وآثام(33).

لقد بدأنا في تحليلنا لتقنيات العقاب* التي تستوجبها السّلطة الرعوية من أرقى اشكالها، وهو القتل الذي ينظّر له النيسابوري الباطني، ولكن تقنية القتل القصوى تسبقها تقنيات أخرى تستهدف كلّها الجسد، جسد الحيوان البشري الذي تجاوز السلطة الرعوية، ولكن الهدف الأساسي ليس الجسد في ذاته، وإنّما محاولة إرجاع الفرد إلى القطيع عن طريق التعذيب، أو على الأقلّ لكي يكون تعذيبه ومعاقبته رادعا لكلّ من يفكر في الخروج منه.

ففي الفصل الثاني من كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية الذي سمّاه ابن تيمية «عقوبة المحاربين وقطاع الطرق» تهيمن تقنية القتل، كما هو الحال عند النيسابوري على ما عاداها من التقنيات وإن كان السياق الذي يشرّعان فيه القتل مختلفا، فالأوّل يتحرّك في سياق عام ويدّعو الى قتل من خرج على الامام الباطني، والثاني يتحرّك في سياق محدود وهو تطبيق الحدود. يهتمّ ابن تيمية بالمحاربين،

---

(33) احمد بن ابراهيم النيسابوري : اثبات الامامة. ص.41.

* *لقد قام فوكو (FOUCAULT) بعمل مهم لدراسة آليات العقاب والمراقبة في المجتمع الغربي الوسيط. انظر في كتابه بالفرنسية المراقبة والعقاب (Surveiller et punir) الفصل المتعلق بالعقاب : Punition.*

وقطاع الطريق الذين يعترضون الناس بالسلاح في الطرقات، ونحوها، ليغصبوهم المال مجاهرة من الاعراب، والتركمان، والأكراد، والفلاحين، وفسقة الجند، أو مردة الحاضرة»[34]. وهؤلاء جميعا، هم حيوانات متسبعة خرجت عن القطيع، فيدعو تبعا لذلك إلى قتلهم، وقطعهم، وصلبهم[35].

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أنّ هذا القتل لا يكون مشروعا في نظر ابن تيمية إلّا إذا كان الراعي ذاته قائما بواجباته، متفانيا في خدمة قطيعه. فهذا التلازم بين التفاني والطاعة ضروري في السلطة الرعوية، لكي تصبح تقنيات العقاب مشروعة. ولا يفوت ابن تيمية هنا أن يفصل القول في تقنيات القتل المشروع حسب نظره، وإن كان يجوز القتل بغير السيف، أي بترك المحكوم عليه على مكان عال حتى يموت حتف أنفه، بلا قتل، أو بالصلب، أي برفع المحكوم عليهم بالقتل في مكان عال، ليراهم الناس ويشتهر أمرهم»[36] فهو يفصّل القتل بالسّيف في قوله «والقتل المشروع، هو ضرب الرقبة بالسيف، أو نحوه لأنّ ذلك أوفى أنواع القتل، وكذلك شرّع الله قتل ما يباح قتله من الآدميين والبهائم، إذا قدّر عليه على هذا الوجه، وقال النبي صلى الله عليه وسلم «إِنَّ ٱللهَ كَتَبَ ٱلإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا ٱلقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا ٱلذِّبْحَةَ وَلْيَحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ وَلْيَرِحْ ذَبِيحَتَهُ» رواه مسلم[37].

يجرّد ابن تيمية الحديث النبوي عن سياقه الحقيقي، وهو ذبح الشاة أو الحيوان إلى سياق تشريعي سياسي لا يخلو من تعسّف واضح في

---

(34) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.82.

(35) المصدر نفسه، ص.83.

(36) المصدر نفسه، ص.87.

(37) المصدر نفسه، ص.86 ــ 87.

التأويل*. ولكنّه بهذا الإجراء يحافظ على تجانس السلطة الرعوية في الرؤية الحنبلية السنية لها، فيبدو الانسان الضال الخارج عن القطيع «المحارب او قاطع الطريق» أشبه ما يكون بالشاه الذبيحة التي لا وسيلة لإراحة القطيع من تنّطعها إلاّ الشفرة الحادة التي تجهز عليها في لحظة.

غير أنّه إذا كان الجرم المرتكب لا يستوجب القتل ولا يتطلّب الاجهاز على المجرم نهائيا، لأنّه ثمة امكانية لإرجاعه إلى القطيع أو ليلعب وظيفة صدّ كلّ من يفكّرون في الخروج عليه، فإنّ ابن تيمية يقترح سلسلة أخرى من تقنيات العقاب قائلا : «تقطع اليد التي يبطش بها، والرجل التي يمشي عليها، وتحسم يده ورجله بالزيت المغلى ونحوه، لينحسم الدم، فلا يخرج، فيقضي إلى تلفه**وكذلك تحسم يد السارق بالزيت، وهذا الفعل قد يكون أزجر من القتل، فإنّ الأعراب وفسقة الجند وغيرهم، إذا رأوا دائما بينهم من هو مقطوع اليد والرجل، ذكروا بذلك جرمه، فارتدعوا بخلاف القتل فإنّه قد ينسى، وقد يؤثر بعض النفوس الأبيّة على قتله على قطع يده ورجله من خلاف، فيكون هذا أشدّ تنكيلا له ولأمثاله»[38].

بيد أنّ قطع اليد والرجل من الخلاف والحسم بالزيت وتطبيق الحدود بهذا الشكل، لا يصبح شرعيا، إلاّ اذا كان الرّاعي قائما بواجباته، أي أنّه يوفّر لأفراد قطيعه الكلأ والعشب، لكي لا يضطرّ أحد إلى السّرقة، ولكن ابن تيمية لم يتفطّن إلى ذلك، أو تجاهله، فآليات العقاب

---

* *حول تبرير العنف بالاعتماد على النص المقدس، النص القرآني الكريم والحديث النبوي الشريف، بتأويله تأويلا آليا متعسفا، انظر : عبد المجيد الشرفي : الاسلام والعنف. في الملتقى الاسلامي المسيحي، تونس ـــ الحمامات 1974.*

** *ان الرغبة في عدم اتلاف الضحية ليس لغاية الحفاظ على حياته وانما ليلعب وظيفة ردع ومراقبة لكل من يفكر في الخروج عن النظام العام.*

(38) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.86.

التي اقترحها قد يطبّقها الراعي بدون أن يكون في مستوى الرعوية أصلا ولكن ليظهر بمظهر المتقيد بالشرع وتعاليم رب الغنم الذي استأجره لتطبيقها. وإذا كان ابن تيمية يوفّر للرّاعي إمكانية تطبيق هذه العقوبات في التاريخ الدنيوي، فهو لا يوفّر هذه الإمكانية للبشر حتى ينفّذوا هذه العقوبات نفسها على الراعي ذاته إذا ما حاد عن الشرع ولم يطبقه ولم يكن راعيا أمينا، وفيا لله ربّ الغنم الذي استأجره لرعايتها. فالله وحده يستطيع أن يسأل الرعاة يوم القيامة عما استرعاهم.

وبكل بساطة، فإنّ البشر ما دام ينظر إليهم كذلك، أي قطيعا من الحيوانات لا تعقل، فلا يمكنهم إلّا انتظار ما سيقرّره الخالق في شأن الراعي السيء الذي لم يكن أهلا للمسؤولية الرعوية.

إنّ الراعي في الحقيقة لا يمكن أن يكون سيئا على الاطلاق. فسوؤه يؤدي إلى تشتيت القطيع وهلاكه في لحظة واحدة من الزمن، ممّا يقود إلى تقويض السلطة الرعوية، بطرفيها الراعي والرعية ولكن مع ذلك هناك استثناءات سلبية، كما يقول فوكو (Foucault) : «فالملوك السيؤون يقارنون بانتظام برعاة سيئين، إنّهم يشتّتون القطيع، يدعونه يموت عطشا، ولا يجزونه، إلّا لمصلحتهم الخاصة»[39]. والنصوص السنّية تقرّ بسوء الراعي أحيانا، بل أنّ كتاب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» يشير صراحة من خلال عنوانه إلى ذلك، وهو يدعو إلى إصلاح راع ورعيّة حادتا عن الطريق المستقيم. ولكن مع ذلك، لا ينزع ابن تيمية السني صفة الراعي عن الحاكم الذي لم يعد خليفة، وأصبح سلطانا في عصر المماليك، فلا يطلب منه تفانيا رعويا خالصا لا خلل فيه، وإنّما يطلب منه الإجتهاد في ذلك بحسب الإمكان. فالراعي المثالي، قد ولّى عهده حسب ابن تيمية، ولم يعد إلّا مطلبا

(39) ميشال فوكو : الاستعارة الرعوية، نحو نقد العقل السياسي. في الفكر العربي المعاصر، عدد 41، ص.52.

طوباويا في عصر انقراض الخلافة (بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد سنة 656 هـ) «فلمّا تغيرت الرعية من وجه والرعاة من وجه، تناقضت الأمور، فإذا اجتهد الرّاعي في إصلاح دينهم ودنياهم بحسب الامكان، كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله»[40].

فراعي ابن تيمية راع سيء بالضرورة ما دام قد تغير، ولم يعد الخليفة الراعي المثال في المخيال السني الذي يتمسّك بسنة الله ورسوله، ويحكم بإجماع أهل الحلّ والعقد، ولكنّه مع ذلك يبقى راعيا. وعلى خلاف الموقف السني الذي ينظر إلى الحاكم الراعي بوصفه كائنا بشريا يخطيء، ويصيب وقد تغلب في سياق التاريخ سيئاته إيجابياته، فإنّ المخيال الشيعي لا يتصور الإمام الراعي إلاّ معصوما من الخطإ والزلل، فليس ثمة راع سيء وراع إيجابي، الراعي الحقيقي هو الإمام الذي لا يمكن أن يتغيّر، هو جوهر سرمدي لا يدنّسه التاريخ. لذلك نجد في التاريخ الاسلامي السلطة الرعوية أكثر تماسكا واتّساقا في المخيال الشيعي، بالمقارنة مع المخيال السني، رغم أنّ هذا التماسك والاتساق لا يمكن أن يكون إلاّ طوباويا، فالسلطة الرعوية في جوهرها طوباويّة يحرّكها الحلم أكثر ممّا يحرّكها الواقع.

وهكذا يفرق النيسابوري بين الراعي الواحد، وهو الإمام ومدّعيها، فلا يقول «الراعي السيّء» حفاظا على تماسك السّلطة الرعويّة وتجانسها.

«والراعي في الحقيقة هو الإمام، وسائر المدّعين لها هم ذئاب كاسرة يفترسون الأغنام التي لا راعي لها.»[41] نلاحظ إذن كيف يتحوّل «الراعي السيّء» في المخيال الشيعي مباشرة الى ذئب شرس يفترس

---

(40) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.22.

(41) أحمد بن ابراهيم النيسابوري : اثبات الامامة. ص.52 — 53.

القطيع الذي لا راعي له. ليس هناك درجات وسطى في الرعوية. فإمّا راعي للرعية وإمّا مفترس لها، فإمّا حام لها، أو مهلك. أمّا أن يكون الراعي راعيا وذئبا في نفس الوقت، فهذا ما يخلّ بتجانس السلطة الرعوية ومنطقها الداخلي.

فلا تعترف الباطنية بأئمة أهل الظاهر السنّة، فهم ليسوا رعاة في نظرها، ولو رعاة سيئين، وإنّما هم ذئاب كاسرة. إنّ النيسابوري في هذا السياق يردّ على السنة الذين يعتقدون أنّ الراعي يمكن أن يخطيء في حقّ الشرع والرعيّة دون أنْ يتحوّل إلى ذئب كاسر، ولكن يستوجب إصلاحه. فالراعي في المخيال الباطني هو المقدّس المطلق المفارق للدنس الدنيوي. يقول النيسابوري متحدّثا عن الرّاعي الإمام : «فهو لا يفعل شيئا إلّا بالحكمة، ولا يجوز للحكيم العبث، ولو جاز له أن يفعل شيئا أو يأمر أو ينهي، وليس في ما يفعله حكمة، لكان ذلك عبثا، وهذا لا يجوز لمن اتصف بالحكمة، ومن أقدم على فعل مثل هذه الأشياء يكون سفيها خارجا عن الحكمة، وإذا كان الإتيان بهذه الأشياء لا يَجوز لمن اتصف بالحكمة فكيف يَجوز لمن اتصف بصفة الامامة أن يفعل فعلا وتكون الحكمة في غيره، أو الصلاح والتقوى في غيره»[42].

لنتأمل في ما قاله النيسابوري، ونعوض كلمة الحكيم بالراعي، حتى نتمثل مدى قدسية الامام من ناحية، ومدى تجانس السلطة الرعوية من ناحية أخرى في المخيال الشيعي، فنجد ما يلي : أنّه لا يجوز للراعي العبث، ولو جاز له أن يفعل شيئا، أو يأمر وينهى، وليس فيما يفعله حكمة لكان ذلك عبثا، وهذا لا يجوز لمن اتصف بالرعوية، ومن أقدم على فعل هذه الاشياء يكون سفيها (ذئبا كاسرا) خارجا عن الرعوية. وإذا كان القيام بهذه الأفعال لا يجوز لمن اتصف بالحكمة فكيف يجوز

(42) احمد بن ابراهيم النيسابوري : اثبات الامامة. ص.51 ـــ 52.

لمن يتمتّع بصفة الرعوية (الإمامة) ويفعل فعلا وتكون الرعوية في غيره أو الصّلاح والتّقوى في راعٍ آخر.

ومن هنا يبدو لنا التخيّل الشيعي أكثر تجانسا ومنهجيّة حول موضوعة الرعويّة. فالزعيم السياسي لا يكون إلّا راعيا أو ذئبا، ولا يمكن أن يكون في منزلة بين المنزلتين، لأنّ ذلك يقوّض دعائم السلطة الرعوية ذاتها، ويفجّرها من الداخل، فتتحوّل إلى كلّ سلطة يمكن أن نتخيلها، إلّا أنّها سلطة مدنسة ونقيض جدلي للسلطة الرعوية المقدسة المفارقة لكلّ زلل.

إنّ المخيال السنّي ذاته يستحضر صورة الذئب مقابل صورة الراعي الحقيقي، فيقول ابن تيمية : «وقد روى كعب بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنّه قال : «ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال، أو الشرف لدينه» قال الترمذي حديث صحيح. فأخبر أنّ حرص المرء على المال والرئاسة، يفسد دينه، مثل أو أكثر من إرسال الذئبين الجائعين إلى زريبة الغنم»[43].

كذلك يجد المخيال السني صورة الذئب متمثّلة في كلّ من فرعون الغارق في التغلب والقهر «الرياسة»، وقارون الغارق في شهوة المال[44]، ولا شكّ أنّه يتمثّل الراعي المسلم بطريقة مغايرة فهو المزدري للمال والرافض للتغلب، والمتفاني في خدمة رعيته، ويجد هذه الصّورة المثلى في العمرين عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز. ولكنّه مع ذلك لا ينتزع صفة الرعوية ممن دونهما في العدل والعدالة. يفقد الراعي صفات العمرين، ولو نسبيا، ومع ذلك يظلّ راعيا، وإن تغير.

والجدير بالذكر، ونحن نحاول تفكيك السلطة الرعويّة كما تخيّلها المخيال الإسلامي، أن نشير إلى أنّنا لا ندّعي الإحاطة بكلّ جزئياتها.

---

(43) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، ص.174.
(44) المصدر نفسه، ص.175.

وهذا لا يخفى أنّه عمل يتجاوز حدود بحثنا، ولكن لا بدّ من لفت الانتباه إلى مسألة تبدو في نظرنا على غاية من الاهمية، وهو أنّ المخيال الاسلامي وهو يتمثّل السّلطة الرعوية، ليس إلّا المفترق الذي يتقاطع فيه المخيال الديني ما قبل الاسلامي والمخيال الفلسفي اليوناني، مع أنّ هذا لا يعني أنّه لم يضف إليهما.

لقد أكّد فوكو (Foucault) على أنّ كتاب «السياسي» لافلاطون هو الأكثر منهجيّة حول السّلطة الرعويّة في العصور القديمة، باعتماده على أسطورة العالم الدائر حول محوره، وملخّصها أنّ العالم كانت تحكمه الآلهة الرعاة مباشرة، ولم يكن القطيع البشري في حاجة إلى راعٍ بشري، ولكن بعد احتجاب الآلهة أصبح القطيع البشري متروكا لحاله، وأصابته اللعنة، وصار في حاجة إلى راعٍ بشري ملك، ولكنّه لن يعوّض الآلهة، سيصبح دوره حياكة نسيج متين للمدينة. «فأن يكون المرء سياسيا لا يعني تغذية نسله، والإعتناء بصحّته وتربيته، بل يعني الجميع، جمع مزايا مختلفة»[45]، وبما أنّ الراعي البشري لا يمكن أن يعوّض الرّاعي الإلاه، أي أن يكون ملما بكلّ كبيرة وصغيرة تحدث في قطيعه، فإنّ إفلاطون يعترف تماما للطبيب، والمزارع، ومدرّس الرياضة والمربّي بصفة رعاة متسائلا صراحة كما يقول فوكو (Foucault) : كيف سيجد السياسي متّسعا من الوقت لزيارة كلّ شخص بمفرده، وتزويده بالطعام، وتقديم حفلات موسيقية له، والإعتناءِ به في حال المرض ؟ وحده إلاه من العصر الذهبي، يستطيع أن يتصرف على هذا النّحو[46].

كان لا بدّ إذن من توزيع السلطة الرعوية في المدينة اليونانية، لأنّ مقولة الراعي الأوحد هي مجرّد وهم، قد تتحقّق في مجتمع زراعي ضيّق، ولكن في المدينة تصبح حلما طوباويا يعسر تطبيقه كما بيّن ذلك

(45) PLATON : *La Politique* : Chapitre 1 Définition et Mythe p.9.

(46) المرجع نفسه، ص.10.

تساؤل إفلاطون، فلا بدّ أن يعترف اليونانيون إلى افراد آخرين بصفة الرعوية.

لقد أعاد المخيال الاسلامي التركيب بين مفهوم السلطة الرعوية الذي تسرّب له من المخيال الديني القديم، وخاصة منه العبراني، والتطوّرات التي لحقت عليه في التصوّر الفلسفي اليوناني. فإذا كان يؤكد على سلطة الراعي الإمام أو الخليفة الذي يجب أن يسهر على رعيته، يزورها في الليل، كما زار عمر بن الخطاب تلك الام التي وجدها تطبخ الحصى لأبنائها، لأنها لا تملك دقيقا حتى يغلبهم النعاس فيناموا[47]، فإنّه يؤكد على ضرورة توزيع السلطة الرعوية على النمط اليوناني. لأنّ الراعي يستعصي عليه عمليّا، أن يزور كلّ ليلة عائلة، فما بالك بجميع العائلات في كامل البلاد الاسلامية، تماما تعترف النصوص الاسلامية، وخاصة منها السنية على غرار «السياسي» لإفلاطون للطبيب وربّ البيت وكلّ مسؤول اجتماعي بالصفة الرعويّة، لذلك نفهم سبب تواتر الحديث النبوي الذي يشير صراحة إلى توزيع السلطة الرعوية. يقول ابن تيمية : «قال النبي صلى الله علي وسلم «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته، فالامام الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها، وهي مسؤولة عن رعيتها، والولد راع في مال أبيه، وهو مسؤول عن رعيته، والعبد راع في مال سيده، وهو مسؤول عن رعيته، ألا فكلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته» أخرجاه في الصّحيحين.»[48].

وعلى هذا النّحو يتّضح توزيع السّلطة الرعوية بهذا الشكل الذي يصبح فيه كلّ فرد راعيا في موضعه وذلك من شأنه أن يمنحها طابع

(47) انظر حول زيارات عمر الليلية الرعوية : اليعقوبي : مشاكلة الناس لزمانهم. ص.11 — 12.

(48) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.9 — 10.

الاستمرارية، ويحافظ على حميميتها، باعتبارها سلطة لا يمكن أن تكون إلا مفردة، أي مرتبطة إرتباطا حنونا عطوفا بموضوعها. وبذلك تتّخذ صفتين تجتمعان اجتماعا عضويا : هي سلطة مفردة وشمولية، وهذا ما يجعلها تتميّز بالقداسة. أليس المقدّس يشمل كلّ الاشياء معا وكلّ شيء على حدة ؟.

الفصل الرابع

الزعيم بين واقع التاريخ وواقع الأسطورة

لم تشهد الحضارة العربية الإسلامية صراعا اشد ضراوة من الصراع الشيعي السني، الذي امتد طويلا في التاريخ الاسلامي. ولم يخل هذا الصراع من تعقيد وتشابك لكونه يتلون حسب المتغيرات التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية الحافة به. فلا يهدأ فترة من الزمن إلاّ لينفجر من جديد، أكثر حدة وعنفا. وعموما فان الشيعة بفصائلهم المتعدّدة قد أثّروا في الحياة السياسية الاسلامية من موقع المعارض للدولة السنية.

واذا كان الشيعة ممثلين في الفرقة الامامية الإثنى عشرية قد استطاعوا أن يتحدّوا مؤسسة الخلافة السنية في بغداد في 331 هـ فصار الأمير البويهي هو الحاكم الفعلي يأتمر العباسيون بأوامره[1] فترة طويلة من الزمن او تمكنوا عن طريق الفرقة الباطنية الاسماعيلية من أن يؤسسوا الدولة الفاطمية التي بسطت نفوذها على مصر سنة 356 هـ لتصبح منافسا عنيدا للخلافة العباسية في بغداد[2] فإنّ هذا النجاح النسبي لم يتحقق الا في مرحلة متأخرة، أي بعد حوالي اربعة قرون من نشاة الاسلام، أي بعد انقضاء فترة طويلة على إحساس الضمير الشيعي بالاضطهاد، هذا الإحساس الذي وسم المخيال الشيعي بسمات خاصّة تقف به على طرفي نقيض مع المخيال السني.

(1) · فصل : عباسيون : د م 1 : ج 1 ـــ ط 2 (20) بالفرنسية (Lewis).

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فأثناء هذه الفترة الممتدّة من صعود الأمويين إلى السّلطة (40 هـ) إلى حدود منتصف القرن الرابع الهجري، مع دخول معزّ الدولة البويهي بغداد، كانت الهيمنة السياسية سنّيّة بدون منازع. وقد وجد الأمويّون والعبّاسيون في أهل السنّة والجماعة خير من يمدّهم بالشرعية ويحقق لهم الإجماع حتى يبعد عنهم خطر المعارضين من الخوارج، وخاصة الشيعة بفرقهم المتعدّدة.

كان الزعيم السنّي إذن هو الذي يمارس السلطة الفعلية على سائر المسلمين، منذ معاوية بن أبي سفيان مرورا بكلّ الملوك الأمويين والعبّاسيين إلى المستكفي، بينما كان الزعيم الشيعي مهمّشا، ومبعدا عن قيادة الدّولة الإسلامية في أحسن الحالات، بل قل مضطهدا يتعرّض للتنكيل والقتل وهذا ما لم يقع لعليّ بن أبي طالب فقط، بل لمعظم ذريته، وخاصة ابنه الحسين الذي قتل شرّ قتلة.

أما الفرق بين زعيم في السّلطة وزعيم خارجها مضطهد يتربّص به الموت، فهو أنّ الأوّل، وهو يمارس الحكم، لا بدّ من أن يخطيء، أما الثاني بما أنّه لا يمارس، فهو لن يخطيء لأنه بكلّ بساطة ليس له ما يخطيء فيه، ولكنّه مع ذلك يظل مضطهدا ومطاردا. ولذلك نفهم لماذا خلع عليه مخيال جماعته صفة العصمة من الخطإ، وهو الإنسان الكامل المنزّه عن كلّ الرّذائل والنواقص والطّاهر من كلّ دنس، في حين أنّ الجماعة السنية، لم تكن في حاجة إلى تخيّل زعيمها على هذا النحو الأسطوري، وإنّما كانت ترى فيه الإنسان التاريخي الذي يقوم بواجب مقدّس يتمثّل في «خلافة النبي في حراسة الدين وسياسة الدنيا»، كما يقول الماوردي[3].

لقد كان التصوّر السنّي للزعيم تصوّرا واقعيا، تاريخيا، تقوده خلفية «براجماتية»، منفعية، تلخّصها مقولة الرجل المناسب في المكان

(3) ابو الحسن الماوردي : الاحكام السلطانية. ص.5.

المناسب، وتستوجبها طبيعة الواقع السياسي في تناقضاته المتعددة. فلم يقع تجريد الزعيم من جوهره الزمني والتسامي به إلى مرتبة متعالية على البشري. فهو ككلّ البشر ضعيف وقوي، قادر وعاجز، كائن نسبي، في مقابل الزعيم الشيعي الكامل المطلق، وما هو مطالب به في المخيال السنّي لا يفوت قدرات الإنسان الموجود، ولذلك نفهم تشديد النصوص السنية على شروط الإمامة الواقعية المحسوسة، والمتجذرة في التاريخ الدنيوي، والتي لا تجريد فيها وإطلاقية. هذه الشروط سبعة كما يحدّدها الماوردي وهي : العدالة ـــ العلم ـــ سلامة الحواس ـــ سلامة الأعضاء ـــ الرأي المفضي إلى سياسة الرعيّة وتدبير المصالح ـــ الشجاعة والنجدة ـــ النسب القرشي*[4]، وهي كلّها خصال كما يتضح، يمكن أن تتحقّق في فرد واحد.

كان السنة مشغولين بمتطلّبات السلطة السياسية التي تفرض توفّر الشيء ونقيضه، حفاظا على تجانسها واستمراريتها. ولم تتجاوز تصوّراتهم للزعامة حدود ما يتطلبه الواقع، ورجحان المصلحة. ولم يكن همّهم خلق الزعيم الكامل، وهم يمارسون السّلطة كانوا يعرفون أكثر من غيرهم أنّ الزعيم المنشود مفقود بالقوة. يقول ابن تيمية : «فالواجب في كلّ ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعيّن رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قدّم أحدهما لتلك الولاية، وأقلّهما ضررا فيها، فيقدّم في إمارة الحروب الرجل القويّ الشجاع، وإن كان فيه فجور فيها، على الرّجل الضعيف العاجز، وإن كان أمينا كما سئل الإمام أحمد (ابن

---

* *في عصر الماوردي (القرن الخامس) مازال النسب القرشي شرطا من شروط الإمامة وسيقع تخلي الفكر السنّي عن هذا الشرط في مرحلة متأخرة بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد سنة 656 هـ، وتحوّل السلطة تبعا لذلك إلى الأتراك والمماليك وسائر العصبيات الأخرى، انظر ابن خلدون : المقدمة. ص.583 وما بعدها.*

(4) ابو الحسن الماوردي : الاحكام السلطانية. ص.6.

حنبل) : عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قويّ فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيّهما يغزى، فقال : أما الفاجر القويّ، فقوّته للمسلمين وفجوره على نفسه، وأمّا الصّالح الضعيف، فصلاحه لنفسه، وضعفه على المسلمين، فيغزي مع القوي الفاجر»[5].

يكشف ابن تيمية عمّا سمّيناه «بالخلفية البراجماتية = النفعية» التي تقود الخطاب السنّي. وهو يوفّر لنا المصطلح صراحة في قوله : «أنفعهما»، وهي خلفية السلطة السياسية التي مهما أضفت على نفسها طابع القداسة فهي مدنّسة بالضرورة، لكونها لا تترك شيئا إلّا استغلّته لصالحها، فتستعمل الشيء ونقيضه، وتوظّف الزعيم الفاجر لأنّها في حاجة إلى قوّته، مع أنّها تعلم أنّ الفجور مدنّس ينهى عنه الشرع وتبعد الأمين الصادق، لأنّه ضعيف مع علمها بأنّ أمانته مطابقة للشرع.

هكذا نلاحظ كيف يضفي الخطاب السنّي على السّلطة السياسية تبريرا هي في أشدّ الحاجة اليه. وإذا كان ابن تيمية، وهو يعيش في مرحلة متأخرة (القرن الثامن للهجرة)، يبرّر لدولة المماليك السنية أن تلتجيء إلى الفاجر القويّ الذي باستطاعته أن يصدّ هجمة المغول الشرسة على العالم الاسلامي. بل لنقل صراحة أنّه يبرر فجور هذه الدولة ذاتها، فهو في حاجة ماسة إلى أن يبرّر تبريره أيضا ويرجع إلى مرحلة النبوّة ليفتّش عمّا يدعّم ما ذهب إليه في تولية القوي الفاجر، وإبعاد الضعيف الصادق، فيقول أنّ أبا ذرّ الغفاري قد نهي عن الإمارة والولاية لضعفه، رغم أنّه لا أحد اصدق منه لهجة[6].

ولكنه وجد في خالد بن الوليد صورة الزعيم القوي الذي لا تخلوا أفعاله من فجور حتى ان الرّسول قد رفع يده إلى السماء قائلا : «اللّهم إني أبرا اليك ممّا فعل خالد» وذلك لمّا أرسله الى جذيمة «فقتلهم واخذ

(5) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.14.

(6) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.15.

أموالهم بنوع شبهة ولم يكن يجوز ذلك وأنكره عليه بعض من معه من الصحابة حتى وداهم النبي صلّى الله عليه وسلم وضمن أموالهم»[7]. ولكن رغم هذه المنكرات التي اقترفها فإنّ النبي ما زال يقدّمه في إمارة الحرب، لأنّه «كان أصلح في هذا الباب من غيره»[8].

ولذلك يرى ابن تيمية في المصلحة مبرّرا قويّا لبقاء خالد بن الوليد زعيما للجند في عصر أبي بكر، رغم عدم ارتداعه على فعل بعض المناكر وارتكاب بعض الهفوات التي كان له فيها تأويل على حدّ تعبيره[9]. لم يصرف خالد القوة دائما على وجه الحق حسب الاصطلاح الخلدوني، ولكن مع ذلك تحافظ عليه الدولة الإسلامية الناشئة، لأنّ القوّة التي يمثّلها قائد الجيش ضرورية لبقائها وتحقيق هيمنتها.

وإذا كنّا قد أشرنا إلى أنّ السنّة يتوخون هنا تكتيكا براجماتيا، تقوده المصلحة السياسة، فإنّه لا بدّ من التأكيد على أننا نجد بالاضافة إلى ذلك، في التخيّل السنّي للممارسة السياسية، نزوعا ميكيافيليا، نسبة الى ميكيافيل (Machiavel) الذي يعتقد بعض المنظّرين الغربيين في الفكر السياسي أنّه أوّل من تفطّن بصفة صريحة إلى وجوب التلازم بين القوّة واللين للحفاظ على استمرارية الدولة[10] وهذا يعود إلى جهلهم بتاريخ الأفكار السياسية في الحضارات الاخرى. فلقد توصّل الفكر الاسلامي مجسّدا في النظرية السنية إلى التفطن إلى ضرورة التلازم بين القوّة واللّين، أو ما سمّاه ميكيافيل (Machiavel) بضرورة التلاؤم بين قوة

---

(7) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(8) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(9) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.16.

(10) Julien FREUND : *Qu'est-ce que la politique* p.111

انظر كذلك MACHIAVEL : *Le prince* p.94 - 95

الاسد ومكر الثعلب في شخصية الأمير[11]، قبل ذلك بقرون طويلة.

ويؤكد ابن تيمية على ضرورة وجود ثنائية القوة واللين في وحدة جدلية لا تنفصم داخل جهاز الدولة لخلق تناسقه الداخلي. إن وجود عنصر وغياب آخر من شأنه أن يهدّد الدولة بالسقوط. فاستعمال القوة وحدها يؤدي إلى نفور الناس منها ومقاومتها، حفاظا على بقائهم، كما أنّ استعمال اللّين وحده يفتح الباب أمام الاطماع فيها. ومن ثمّة يجب توزيع الأدوار داخل الدولة : واحد يحمل العصا الغليظة، والآخر يحمل مزمارا، تماما كالراعي المثالي الذي يحمل العصا في يمينه والمزمار في يساره. وكما يقول ابن تيمية : «إنّ المتولّي الكبير، إذا كان خلقه يميل الى اللين، فينبغي أن يكون خلق نائبه يميل الى الشدة، واذا كان خلقه يميل الى الشدة، فينبغي أن يكون خلق نائبه يميل الى اللّين ليعتدل الامر»[12].

هذا هو هاجس السنّة التاريخي المتمثّل في البحث المستمر الدؤوب عن التوازنات والإعتدال، بحيث تصبح الدولة أشبه ما يكون بالجوقة الموسيقية المبدعة المتناسقة التي لا نشاز فيها رغم اختلاف الآلات وتنافر الأصوات، لأن هذا التنافر عندما يوظّف توظيفا جيّدا يصبح شرطا ضروريا لخلق التناسق ذاته.

نلاحظ كيف يضغط الواقع التاريخي بكلّ ثقله على الفكر السياسي السنّي، فيحاول أن يسايره، تاركا الحلم لأهله خارج السلطة، باحثا عن الزعيم الذي باستطاعته أن ينجز المهمّة التاريخية الموكولة إليه، دون

---

(11) **Eric WEIL : *De machiavel au contrat social : la philosophie politique.* in :** *Encyclopedia universalis, V. p.14 - 229.*

راجع كذلك حول المقارنة بين ميكيافيلي والفكر السياسي الاسلامي مجسدا في فكر ابن خلدون الدراسة المهمة لعبد الله العروي : ابن خلدون وميكيافيلي.

(12) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.16.

أن يكون كائنا اسطوريا قادرا على خلق الخوارق والمعجزات. فقد كانت صفة الإعتدال ــ قوّة في غير عنف ولين في غير ضعف ــ همّ السنّة الدائم، فلم تجنّد لها الكتابات النثرية فقط، وانّما استعمل الشعر لهذا الغرض. يستشهد ابو الحسن الماوردي بأبيات شعر ويقول : «قد أصاب الشاعر فيما وصف به الزعيم المدبر حيث يقول من البسيط» :

وَقَلِّدُوا أَمْرَكُمْ لِلَّهِ دِرُّكُمْ
رَحْبَ ٱلذِّرَاعِ بِأَمْرِ ٱلحِزْبِ مُضْطَلِعًا
لاَ مُتْرَفًا إِنْ رَخَاءُ ٱلعَيْشِ سَاعَدَهُ
وَلاَ إِذَا عَضَّ مَكْرُوهٌ بِهِ خَشَعَا
مَازَالَ يَحْلُبُ دَرَّ ٱلدَّهْرِ أَشْطُرُهُ
يَكُونُ مُتَّبِعًا يَوْمًا وَمتْبَعَا
حَتَّى آسْتَمَرَّ عَلَى شَزْرٍ مَرِيرَتِهِ
مُسْتَحْكَمَ ٱلرَّأْيِ لاَ فَغْمًا وَلاَ ضَرَعًا[13]

بيد أن الجدير بالذّكر هو أنّ التصاق السنة بالواقع التاريخي واغراقهم فيه إلى حدّ النخاع سيجعلهم يعدلون نظريتهم السياسية كلّما استوجبت الضرورة ذلك، وإن كانت هناك ثوابت نظرية سوف يحافظ السنة عليها طوال التاريخ إلى يومنا هذا، فإنّ بعض ما بدا ثابتا رئيسيا في زمن البدايات لا سبيل إلى التخلّي عنه كضرورة توفّر النسب القرشي في الإمام سيقع تجاوزه في مرحلة متأخّرة ــ كما قد أشرنا إلى ذلك ــ لأنّ العصر الإسلامي ما عاد عصر العرب بصفة عامة، فما بالك بقريش إحدى قبائلها، وإنّما عصر المماليك من الأتراك في الشرق، والقبائل البربرية في المغرب.

ومن هنا، فإنّنا نرى في اكتشاف ابن خلدون السنّي المالكي لما سمّاه «علم التاريخ» نتيجة طبيعية لتركيز السنّة طوال تاريخهم على

(13) ابو الحسن الماوردي : الأحكام السلطانية. ص.16.

متطلبات الواقع التاريخي، والواقع التاريخي وحده. لقد أصبح أهل السنّة والجماعة بعد ثمانية قرون من نشأتهم مهيئين عن طريق ابن خلدون للتأمّل في الركام الهائل لتجربتهم التاريخيّة النظرية والعملية في السياسة، ليستخلصوا منها القوانين العامة التي تتحكّم في نشأة الدولة، وانهيارها، وليشكّلوا الصورة النموذجية للزعيم السياسي التي تأتي عند ابن خلدون في شكل موضوعة علمية بعيدا عن التشنّج الأخلاقي والعاطفي الذي نلحظه عند ابن تيمية.

يحافظ ابن خلدون على ثنائية القوة واللين، ولكنّه يربط القوّة بالذكاء الشديد، لأنّه نتيجة لها، ويربط اللّين بالغفلة التي هي سببه. ويستخلص من ذلك أنّ الزعيم النموذجي يكون في منزلة بين المنزلتين، فلا هو بمفرط الذكاء، ولا هو بمفرط البلادة، وعندما نجمع الذكاء المفرط مع البلادة المفرطة نتحصّل على ذكاء متوسّط لا يمكن أن يكون في هذه الحالة إلاّ لصالح الدولة. يتواصل مع ابن خلدون همّ التعادلية، ولكنّه يأخذ شكل القانون العام، فليس الزعيم السنّي الإسلامي النموذجي هو الذي يكون على هذه الصورة التي رسمها ابن خلدون، بل كلّ زعيم سياسي همّه استقرار دولته، واستمرار حكمه.

ويتحدّث ابن خلدون، ولا تخفى عنا نزعته التعليمية «اعلم»، ونزوعه نحو الشمول والكلية، قائلا : «واعلم أنّه قلّما تكون ملكة الرفق فيمن يكون يقظا شديد الذكاء من الناس، وأكثر ما يوجد الرفق في الغفل والمتغفّل، وأقلّ ما يكون في اليقظ، أنّه يكلّف الرعيّة فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم، واطّلاعه على عواقب الأمور في مبادئها بالمعيّة فيهلكون... وتقرر من هذا أنّ الكيس والذكاء، عيب في صاحب السياسة لأنّه إفراط في الفكر، كما أنّ البلادة، إفراط في الجمود، والطرفان مذمومان من كلّ صفة انسانية، والمحمود هو التوسط»[14].

(14) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة. ج 2. ص.575 — 576.

غير أنّ هذه التعادليّة أو التوسطيّة ليست نمذجة مجرّدة للزعيم فحسب، وإنّما هي مقولة إجرائية يتمّ بها تحقيق مقاصد الشرع من الإمامة، وهي «حراسة الدّين وسياسة الدنيا» على الوجه الأمثل.

فما الذي يجعل الإمام يتصرّف بعدل في أموال محكوميه غير توسّطه بين الذكاء والغفلة ؟ ولا يخفى علينا هنا الجذع اللّغوي المشترك بين العدل والتعادلية، أو ما بين النصفة والتناصف، ممّا يدل دلالة قويّة على أنّ الزّعيم العادل لا يمكن أن يكون إلاّ توسّطيا، كما حدّده ابن خلدون، وفي النصوص السنّية نلاحظ وفرة الرّوايات التي تصوّر خصال الزعماء الصالحين الذين يحرصون على أموال الأمّة أكثر ممّا يحرصون على أنفسهم رغم اغراءات مقربّيهم الذين يدفعونهم إلى التصرّف في هذه الأموال في شؤونهم الخاصة. يقول ابن تيمية : «وهكذا قال رجل لعمر بن الخطاب : يا أمير المؤمنين، لو وسّعت على نفسك في النفقة من مال الله تعالى، فقال له عمر : أتدري ما مثلي ومثل هؤلاء، كمثل قوم كانوا في سفر، فجمعوا منهم مالا، وسلموه إلى واحد ينفقه عليهم، فهل يحلّ لذلك الرجل أن يستأثر عنهم من أموالهم»[15].

ولكن في هذه الروايات يحافظ السنّة دوما على تخيّلهم الواقعي للزعيم. فكلّ ما قيل عن مآثر زعمائهم وفضائلهم يمكن تصوّره في الواقع التاريخي، وليس ثمّة ما يدعو إلى التشكيك فيه لأنّه لا يخرق العادة والمألوف. يروي ابن تيمية حكاية مشهورة عن عمر بن عبد العزيز الذي لم يترك درهما واحدا لذريته، وهو على فراش الموت، يقول : «إنّ بعض خلفاء بني العبّاس سأل بعض العلماء أن يحدّثه عمّا أدرك، فقال : أدركت عمر بن عبد العزيز، فقيل له يا أمير المؤمنين أقفرت أفواه بنيك من هذا المال، وتركتهم فقراء لا شيء لهم، وكان في مرض موته، فقال : أدخلوهم عليّ، فأدخلوهم وهم بضعة عشر ذكرا

(15) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. ص.29.

ليس فيهم بالغ، ولمّا رآهم ذرفت عيناه، ثم قال : يا بني والله، ما منعتكم حقّا هو لكم، ولم أكن بالذي آخذ اموال الناس، فأدفعها إليكم، وإنّما أنتم أحد رجلين : إمّا صالح، فالله يتولّى الصّالحين، وإمّا غير صالح، فلا أترك له ما يستعين به على معصيّة الله، قوموا عنّي»[16].

قد يكون من المبالغة أن يترك عمر بن عبد العزيز ذرّيته، وهم لم يصلوا بعد إلى سنّ الرشد، يتكفّفون الناس. وقد يكون ذلك وقع فعلا، دون أن ننسى أنّ المخيال الشعبي يفعل فعله في هذه الروايات، ويضيف للزعماء التاريخيين من المآثر والأفعال ما لم يقوموا به. فالعامة، خاصة في مراحل القمع السياسي والإحتكار المجحف للثروات، كثيرا ما ترجع إلى الماضي لتبحث عن صورة زعيم تاريخي تشكّله حسب أهوائها، وأحلامها، لتطرحه بديلا لها في الحاضر.

ولكن هذا لا يحجب عنّا، ونحن نستند إلى ما رواه ابن تيمية، أنّ المخيال السنّي قد يحرّف الحقيقة التاريخية، ولكن دون أن يسلبها تاريخيتها، ويحوّلها إلى حقيقة لا تاريخية من جنس الأساطير. فإذا كان ثمّة خلفاء كعمر بن عبد العزيز، فإنّه هناك من الخلفاء من يمثّلون نقيضه الجدلي في إطار الدولة السنّية ذاتها. إثنان يموتان، واحد يترك عشرين درهما لكلّ واحد من أبنائه، والآخر يترك لكلّ واحد منهم ستمائة ألف دينار يقول ابن تيمية : «قلت هذا، وقد كان خليفة المسلمين من أقصى المشرق ببلاد الترك، إلى أقصى المغرب ببلاد الأندلس وغيرها، ومن جزائر قبرص وثغور الشام والعواصم كطرسوس ونحوها، إلى أقصى اليمن، وإنّما أخذ كلّ واحد من أولاده من تركته شيئا يسيرا، يقال أقلّ من عشرين درهما. قال : وحضرت بعض الخلفاء، وقد آقتسم تركته بنوه، فأخذ كلّ واحد منهم ستمائة ألف دينار، ولقد رأيت بعضهم يتكفّف النّاس، أي يسألهم بكفّه»[17].

(16) المصدر نفسه، ص.8.
(17) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ص.8.

يقرّ ابن تيمية من خلال هذه الرواية بفساد بعض الخلفاء الذين لم يكونوا صورة لعمر بن عبد العزيز، فيبذرون أموال المسلمين ويتركونها إرثا لابنائهم. وهذا الاقرار، رغم أنّه يدلّ على واقعية أصيلة، إلاّ أنّه سيكون أحد أهمّ النقاط التي يستغلّها الشيعة لتجريد الزعيم السنّي من كلّ شرعيّة دينية. وكيف يكون زعيما، وإماما على الأمّة، وهو يرتكب المحظورات، ويفعل المنكرات ؟!.

يبدو الزعيم في المخيال السنّي زعيما دنيويا يخطيء ويصيب، والأفضل هو من غلبت فضائله رذائله، ولكنّه مع ذلك لا يحشر في عالم المدنس، بل يبقى يتحرك في فضاء مقدس. إنّ الإنسان لا يمكن أن يكون صالحا إلاّ بتجاوز الأنا الفردي الضيّق وقهر النفس والإبتعاد عن العالم المدنّس وقلب القيم المبنية على المصلحة الشخصية، وتجاوزها إلى القيم الجماعية التي تحفّز عليها الأوامر الإلاهية[18]. هذا حال عمر بن عبد العزيز مثلا، كما تنقله لنا الحكايات المروية. وعمر بن عبد العزيز، ومثله من الزعماء، قلّة في تاريخ الدولة السنّية. ولكن طاعة الجميع واجبة، طاعة الصالح والطالح عَلى حدّ السواء، والطاعة المطلقة لا يمكن أن تكون إلاّ لمن انتمى إلى نظام المقدس.

يتجاوز الخطاب السنّي النصّ القرآني للضرورة التاريخية. القرآن ينصّ على أنّه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» مهما كانت طبيعة هذا المخلوق، بينما النص السياسي الدنيوي يفرض طاعة الإمام العادل، والإمام الجائر سواء بسواء[19]، وكلّ منهما سيسأله اللّه يوم الحساب على من آسترعاه، فيجيزه، أو يعاقبه، كلاّ حسب طبيعة أفعاله. فخرق الطاعة والتطاول على الإمام، مهما كانت طبيعته، هو آنتهاك للمقدس،

(18) Emile DERMENGHEM : *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. p.27.

(19) راجع : أبو الحسن الماوردي : الأحكام السّلطانية. ص.5. كذلك تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعيّة في اصلاح الراعي والرعيّة. ص.10 — 12.

والمقدّس هنا هو تحقيق الوحدة الاجتماعية والسياسية، وتجنب الفتن، أي ضمان استقرار الدولة.

من هنا تنبجس «قدسية» الزعيم السني بآعتباره كائنا، مهما أخطأ، فإنّه مكلّف من الله بتطبيق الشرع، قد يدنّس بالدنيوي، فيفجر، ويتكبّر، ورغم ذلك يحجّر اختراق سلطته لأنّه يحكم باسم الله وحده. إنّها قدسية واقعية أيضا لكونها مستمدّة من المسؤولية، مسؤولية الزعيم ليس أمام محكوميه بل أمام الله وحده. فالمقدس من هذه الزاوية هو بعد من أبعاد المجال السياسي[20] حين تصبح الممارسة السياسية شأنها في ذلك شأن الممارسات الطقوسية الأخرى مسؤولية الفرد امام خالقه، ولا يخفى علينا في هذا السياق تشابك مفهومي المقدس والمدنس، فرغم أنّهما مجالان متضادان تضادا سرمديا، وينتمي كلّ واحد منهما إلى نظام مستقل[21]، إلاّ أنّ تضادهما تضادّ شكلي متحرك، فقد يتبادلان الأدوار في الممارسة التاريخية[22].

فما يبدو لنا على غاية من الأهميّة من خلال تتبعنا للتصور السني للزعيم، هو أنّ المدنّس (الفاجر) ما دام في خدمة المقدّس يتحوّل بدوره إلى مقدّس يجب الخضوع له على الأقلّ مرحليا، أي في الحياة الدنيا إلى أن يبتّ الله في أمره في اليوم الآخر.

وفي مقابل الزعيم السنّي الذي لا تتجاوز فضائله، إن وجدت، حدود ما يستسيغه العقل ويقبله الواقع، كأن يبلغ من الزهد في الدنيا، أن يموت ويترك أبناءه يتكفّفون النّاس، فإنّ الزهد هو الحدّ الأدنى في سلوك

(20) Georges BALANDIER : *l'Anthropologie politique*. p.137.

(21) Emile DURKHEIM : *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : livre premier, p.56.

(22) BORRICAUD : *Discussion*. in; l'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval. p.201 - 202.

الزعيم الشيعي، وما يبلغه صفوة أئمة السنة من ورع وزهد يعتبره المخيال الشيعي أمرًا عاديا، وهو الحدّ الأدنى في سلوك الزعيم القادر على خلق المعجزات، وخرق نواميس الطبيعة، فزهد أئمة الشيعة هو الحلقة الأولى وأبسطها من حلقات العجائب والغرائب التي تحفل بها ممارساتهم.

غير أنّ الزّهد ينتقل إلى هؤلاء بالوراثة، يرثونه أبا عن جد نتيجة لآنتمائهم مباشرة إلى العائلة النبوية*. يقول المطهّر الحلّي** : «أهل

---

* ما يقال في زعماء الشيعة يقال عن الأولياء الصالحين ثمة عائلات محددة تحتكر هذه الكرامات ويتناقلها افرادها جيلا بعد جيل. انظر حول هذه النقطة (23).

** ولد بالحلّة، وهي مركز شيعي مشهور عندما كان السنّة يحكمون بغداد ويعتبره المؤرخون المسلمون تلميذا لنصير الدين الطّوسي فيلسوف وعالم فلك وفقيه شيعي إمامي من مشاهير علماء الشيعة. عرف بتأثّره الشّديد بابن سيناء. وقد اتّهم الطّوسي من السنّة بتآمره مع هولاكو لإسقاط الخلافة العباسية في بغداد سنة 656 هـ.

دخل العلامة الحلّي إلى فارس سنة 705 هـ. وله مناظرات مشهورة مع فقهاء السنّة في بلاط الجايتو خدا بندة، ثامن ملوك الدّولة الإيلخانية في فارس وقد اعتمدنا على كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» مصدرا من مصادر هذا البحث، وهو الكتاب الذي ردّ عليه ابن تيمية في كتابه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية».

كان الحلّي مقرّبا من الجايتو خدا بندة، بل لعلّه كان أقرب العلماء اليه. ويذهب ابن الوردي إلى حدّ اعتبار أنّ خدا بندة لم يتحول من السنّة الى الشيعة إلّا تحت التاثير الشديد للحلّي. وما يفسّر ارتباطه الشديد به أنّه أهداه أموالا كثيرة. يقول ابن الوردي : «ولما ترفّض خدا بندة أحضره إليه (أي الحلّي) وأكرمه وجعَل له أرزاقا كثيرة. بلغت مؤلفاته في الأصول وفقه الإمامة والنحو والمنطق مائة وعشرين مجلّدا».

انظر : ابن الوردي زيد الدين بن عمر : تاريخ ابن الوردي. ج II، ص.297 أنظر كذلك : فصل الحلّي : د.م.إ : ج II : ط 2 (402) بالفرنسيّة (JAFRI) تقيّ الدين المقريزي : السلوك لمعرفة دول الملوك. ج I، ص.954. أنظر كذلك : ابن كثير : البداية والنهاية. ج 14، ص.29. ابن عبد الهادي : العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة. ص.82.

(23) Emile DERMENGHEM : *Le culte des saints dans l'islam maghrébin* p.27.

البيت الذين طهّرهم الله تعالى في كتابه عن الرّجس»[24] فكراماتهم التي لا تحصى ولا تعد هي من مكوّنات طينتهم التي تتمتع بالرعاية الربانية. وما داموا الإمتداد الطبيعي للسلالة النبوية، فالمخيال الشيعي لا يمكن في هذه الحالة أن يتمثلهم إلاّ باعتبارهم خير خلق الله وصفوتهم، حيث تبدو العائلة النبوية جهازا لإنتاج الكرامات وإعادة آنتاجها باستمرار، لتضفي على العالم قداسة هو في أشدّ الحاجة اليها لتطهيره من الدنس الذي يلحق به من التاريخ الدنيوي. يقول الفرزدق الشاعر يصف علي بن الحسين زين العابدين :

هذا الذي تَعْرِفُ البَطْحَاءُ وَطْأَتَهُ ... وَالبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالحِلُّ وَٱلحَرَمُ

هَذَا ابْنُ خَيْرِ عِبادِ ٱللَّهِ كُلِّهُمُ ... هَذَا ٱلتَقِيُّ ٱلنَّقِيُّ ٱلطَّاهِرُ ٱلعَلَمُ

إنْ عُدَّ أَهْلُ ٱلتَّقَى كَانُوا أَئِمَّتَهُمْ ... أَوْ قِيلَ مِنْ خَيْرِ خَلْقِ ٱللَّهِ قِيلَ هُمُ

مُشْتَقَّةٌ مِنْ رَسُولِ ٱللَّهِ نَبْتَتُهُ ... طَابَتْ عَنَاصِرُهُ والخِيَمُ وَالشِّيَمُ[25]

بيد ان كرامة الزعيم الشيعي لا تنتقل إليه بالوراثة فقط، وإنّما يحافظ عليها بتفانيه الخالص، وإجهاده المستمرّ، وإجتهاده في ممارسة العبادات أكثر ممّا يطالب الشرع، فالائمة المعصومون من الخطإ كما يقول المطهر الحلّي «مشهورون بالعلم، والفضل، والزهد، والورع والاشتغال في كلّ وقت بالعبادة وتلاوة القرآن، والمدوامة على ذلك من زمن الطفولة إلى آخر العمر»[26] فيبدو الزعيم الشيعي مسخّرا حياته لعبادة خالقه، أكثر ممّا يسخّرها للسياسة ومتطلباتها. وعلى خلاف النصوص السنية، الغارقة في التاريخ إلى حدّ النخاع، تصوّر الزعيم منشغلا بهموم الدولة ومتطلبات الحفاظ على السلطة والعمل على استمراريتها حارسة للدين وسائسة للدنيا. تطنب النصوص الشيعية، خاصة الاثنا عشرية، في

(24) المطهر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.110.

(25) وردت هذه الابيات في المطهر الحلي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.98.

(26) المصدر نفسه، ص.96.

رواية الأخبار عن الائمة وهم منغمسون في العبادة، منشغلون بها عن طلب الرياسة، مرتبطون بالآخرة، مزدرون للدّنيا، يرسمون الصّورة الحقيقية «للإنسان الديني» الذي يجهد نفسه لكي يعيش أكثر ما يمكن في الزمن المقدّس[27]. يقول المطهّر الحلّي : «وكان عليّ عليه الصلاة والسّلام يصلّي كلّ يوم وليلة ألف ركعة، ويتلو القرآن مع شدّة آبتلائه بالحروب والجهاد... وكان عليّ بن الحسين زين العابدين عليهما السلام، يصوم نهاره، ويقوم ليله، ويتلو الكتاب العزيز ويصلّي كلّ يوم وليلة ألف ركعة... وكان موسى الكاظم عليه السلام، يدعى بالعبد الصالح، كان أعبد أهل وقته، يقوم اللّيل، ويصوم النّهار»[28].

فأئمة الشيعة يبدون وكأنهم لا يعيشون في الزمن التاريخي، وإنّما في زمن مفارق كلّ شيء فيه يوحي بالجلال والقدسية، ولم يتمّ لهم ذلك، إلّا لأنّهم لم يغيّروا آخرتهم بدنياهم، فالعالم الدنيوي يظلّ في المخيلة الشيعية رمزا للمدنّس المطلق. وانتماء الإمام لهذا المدنس أمر لا شك فيه، ولكنّه مع ذلك يسعى إلى تطهيره وتطهير نفسه، باعتباره جزء منه ــ لا عن طريق العبادات كالصلاة والصوم فقط، وإنّما بالدموع التي تنهمر بغزارة من عينيه لتغسل أدران الذات، فتؤكد النصوص الشيعية على بكاء الأئمة الذي يلعب، كما نعتقد، وظيفتين : الوظيفة الأولى، هي تطهير العالم الذي يحتويهم تدريجيا من المدنس وتهيئته لمقام النفوس العظيمة. أمّا الوظيفة الثانية، فهي تطهيرهم الذاتي الذي بدونه يظلّون جزء من هذا المدنس ذاته، ولا يلتحقون بالعالم المقدس، كما يتصوّره المخيال الشيعي. يقول المطهّر الحلّي : «وكان ــ علي بن الحسين ــ يبكي عليه السلام كثيرا، حتى أخذت الدموع من لحم

---

(27) راجع حول سلوك الانسان الديني (L'homo - Religius) :

Mircea ELIADE : *Le Sacré et le profane* p.16.

(28) المطهر الحلي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.96 ــ 97 ــ 100.

خديه، وسجد حتى حشى مساجده كخف البعير، وسمي ذا الثفنات* وكان محمد الباقر عليه السلام أعظم الناس زهدا وعبادة، بقر السجود جبهته...»[30] أما عليّ بن أبي طالب، وهو إمام الأئمة فكان لمّا يرخي الليل سدوله، وتغار نجومه، يقبض على لحيته ويتململ تململ السّليم، ويبكي بكاء الحزين، ويقول : يادنيا... عمرك قصير، وخطرك يسير وعيشك حقير، آه من قلّة الزاد، وبعد السفر، ووحشة الطّريق»[31].

إنّ حفاظ الإمام على انتمائه إلى العالم المقدّس يمرّ عبر التضحية* بالجسد موطن الرذائل كما يتمثّله المخيال الاسلامي، هذا الجسد يجب أن يحمل في ذاته إمارات نفيه، وتجاوزه. فالجبهة تبقر من كثرة الصلاة، ولحم الخد تأكله الدموع والغاية واضحة، فلا يكفي تطهيره فقط، فقد يعود إليه الدنس مرة أخرى، وإنّما الغاية هي إفناؤه، لأنّ في إفنائه وإماتته يطفو المقدس ليعمّ الكون. وإذا كنّا قد قلنا أنّ الزعيم الشيعي يحاول أن يعيش أكثر ما يمكن في زمان قدسي، فلا بدّ من التذكير بأنّ هذا الزمن يبدأ في التاريخ أي في الحياة الدنيا (النهار والليل) أوقات العبادة، ولكنّه ينتهي في الزمان الآخر المطلق الذي لا ينتهي. فالزعيم الشيعي لا يعيش كما يتخيله المخيال الشيعي للسلطة، وإنّما يعيش ليفنى، ويفني السّلطة معه، ولكنّه يعرف أنّ هذا الفناء ليس أمرا هيّنا، «فالسفر بعيد،

---

* *الثفنات : في اللسان الثفنة من البعير والناقة الركبة وقيل لعبد الله بن الراسي رئيس الخوارج ذو الثفنات لكثرة صلاته ولان طول السجود قد اثر في جبهته وركبتيه ويديه كما يؤثر البروك في ثفنات البعير. (29)*

(29) انظر المحقق رشاد سالم : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. الهامش، ص.97.

(30) المطهر الحلي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.96.

(31) المطهر الحلي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.176.

* *سنعود الى مسالة التضحية باعتبارها مغذية للمخيال السياسي الاسلامي، فكل تأسيس للجماعة التاريخية لا يتم إلّا بواسطتها.*

والطريق موحش»، وهو ليس طريق السّلطة بكل تأكيد، وإنّما الطريق الذي يقود إلى ملاقاة الله.

يبدو الزهد الصوفي إذن احد التقنيات الأكثر استعمالاً لتحقيق كرامة الزعيم وتعاليه، فبواسطته يحمي ذاته من المدنس الخارجي، ويمكنه من تنظيم جهده الذاتي وتوجيهه توجيها خالصا لله[32] وليس للسّلطة. لقد طلّق علي بن أبي طالب الدنيا ثلاثا كما يقول الحلّي : «وكان قوته جريش الشعير، ولبس خشن الثياب وقصيرها، ورقع مدرعته حتى استحيا من راقعها، وكان حمائل سَيفه الليف، وكذا نعله...»[33] ويشرب اللّبن الحار شديد الحموضة، ويمسك رغيفا يرى قشار الشعير في وجهه، يكسّر بيده أحيانا فإذا غلبه كسّر بركبه، فطرحه»[34]، ثم يضيف المطهّر المحلّي : «ولبس عليه السلام الصوف تحت ثيابه الفاخرة، من غير أن يشعر أحد بذلك»[35]* ويتصرّف الإمام الشيعي تماما كما يتصرف المتصوّفون، فكان الناس يرون موسى الكاظم في الحجّ يلبس الصوف ويشتمل بشملة في رجليه نعلان، ويجلس منفردا عن النّاس[37]. لا شكّ أنّ عزلة موسى الكاظم ليست عزلة رجل السياسة الذي يجب أن يكون محتكا بالناس خاصة في موسم الحج، وإنّما عزلة صوفي، أي عزلة من يزدري السّياسة ويحتقرها، وهذا أحد مظاهر المفارقة في الخطاب الشيعي الذي يقدّم زعيمه يعيش آخرته أكثر

---

(32) *Emile DERMENGHEM : Le culte des saints dans l'islam maghrébin p.27.*

(33) المطهّر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.174.

(34) المطهر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.175.

(35) المصدر نفسه، ص.96.

* *من خصائص كرامة الأئمة، أو الأولياء الصالحين، إخفاؤهم المتعمّد لكلّ ما يوحي بكرامتهم وتقواهم. أنظر حول هذه النقطة (36)..*

(36) *Emile DERMENGHEM : Le culte des saints dans l'islam maghrébin. p.19*

(37) المطهر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة ص.101.

من دنياه، ومع ذلك يطالب به في السّلطة. ولكن ما نلفت الإنتباه إليه، هو أنّ الزهد والتصوف لا يمثلان تقنية تطهير ومراقبة ذاتية فقط، وإنّما تقنية من تقنيات امتلاك شرعيّة الحكم ذاته الذي يزدريه الزعيم في الظاهر، ويطالب به في الباطن. فإضفاء القداسة والطّهارة على الممارسة السياسية ظاهرة أصيلة في المجتمعات التقليدية[38].

وإلى جانب الزهد تنضاف تقنية أخرى، هي الفضيلة (فعل الخير)، وهما خاصيتان أصيلتان تميزان كرامة الوليّ الصّالح، أو الزعيم السياسي الصّالح[39]، فيبدو الزعيم الشيعي، لا متقشّفا متزهّدا لا يملك من الدنيا إلّا أربعة دراهم، «ينفق باللّيل درهما وبالنهار درهما، وفي السرّ درهما، وفي العلانيّة درهما»[40] فحسب، وانّما لا يترك الفرصة تمرّ دون أن يغدق من أمواله على سائر الضعفاء والمساكين، ولكنّه لا يفعل ذلك كما يصوّره المخيال الشيعي لغاية دنيوية، كاستمالة العامة إليه في الصراع على السلطة، بل لوجه الله فقط، ومن يفعل الخير حقيقة لا يجب أن يتظاهر به[41]، يقول المطهّر الحلّي : «وكان بالمدينة قوم يأتيهم رزقهم ليلا، ولا يعرفون ممّن هو فلمّا مات زين العابدين عليه السلام، اِنقطع ذلك عنهم، وعرفوا أنّه منه عليه السّلام»[42].

وهكذا تصوّر لنا النصوص الشيعية زعيمها، خلافا لأئمة الظاهر (السنية)، منخرطا في هموم المؤمنين متعاليا عن هموم الدولة. فإذا كان المخيال السنّي قد شغل نفسه بطرح الاسئلة المتعلقة بماهية الزعيم الصالح : أهو الذكي، أم الغافل؛ القويّ أم الضعيف؛ أو من هو في منزلة

---

(38) Georges BALENDIER : l'Anthropologie Politique P.137.

(39) *Emile DERMENGHEM : Le culte des saints dans l'Islam maghrébin p.27*

(40) المطهر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة : ص 161.

(41) *Emile DERMENGHEM : Le culte des saints dans l'islam maghrébin p.19*

(42) المطهر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة: ص.99.

بين المنزلتين ؟ فإنّ المخيال الشيعي ينقل لنا صورة عن زعيم يبحث جاهدا عن إحلال المقدّس في الكون وتثبيته كلّما سنحت الفرصة لذلك، فلا ينزوي في برجه العاجي، وينظر إلى العالم من بعيد، وإنّما ينخرط في التجربة اليومية يزور الأسواق، والأحياء السكنية، يقوّم المعوّج، ويعيد الناس إلى الصراط المستقيم، وبفضل هباته اللّدنيّة : الكاريزماتية (charismatiques) يمتلك سلطة كليانية كثيرا ما تؤدي وظيفتها في إرجاع الناس إلى تعاليم الدين وأخلاقه. يقول المطهّر الحلّي : «وعلى يده عليه السلام (موسى الكاظم) تاب بشر الحافي، لأنّه عليه السلام اجتاز داره في بغداد فسمع الملاهي وأصوات الغناء والقصب والرقص تخرج من تلك الدار، فخرجت جارية وبيدها قمامة النقل، فرمت به في الدرب، فقال لها : يا جارية صاحب هذه الدار حرّ أم عبد ؟ فقالت بل حرّ، فقال عليه السلام صدقت، لو كان عبدا خاف من مولاه، فلمّا أخذت الماء ورجعت ودخلت عليه قال مولاها، وهو على مائدة السكر : ما أبطاك علينا ؟ فقالت : حدّثني رجل بكذا وكذا، فخرج حافيا حتى لقي مولانا الكاظم عليه السلام واعتذر وبكى واستحيا من فعله وعمله منه، فتاب على يده»[43].

وقد تمتد فضائل الزعيم الشيعي لتتجاوز الشارع إلى القصر، فإذا به يقوّم اعوجاج السلطة السنية ذاتها، ويردع أحد أكثر الزعماء العباسيين الذين عرفوا بتشددهم وتعصّبهم للسنّة وتمسّكهم بالنّص في ظاهره دون أيّ تأويل، وهو المتوكّل[44]، ولكنّه مع ذلك لا يظهر في النصوص الشيعية إلّا وهو يعاقر الخمر. يقول المطهّر الحلّي : «فحمل (علي بن محمد) على حالته تلك إلى المتوكّل، فأدخل عليه، وهو في مجلس الشراب والكأس في يد المتوكل، فعظمه وأدخله إلى جانبه، وناوله

(43) المطهر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة : ص 102.

(44) انظر : اليعقوبي : التاريخ. ج 2. ص 485.

الكأس. فقال : والله ما خامر لحمي ودمي، فاعفني، فأعفاه وقال له : اسمعني صوتا فقال عليه السلام : ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾[45] فقال انشدني شعرا، فقال : إني قليل الرواية للشعر. فقال : لا بدّ من ذلك فأنشده :

باتُوا على قلل الاجبال تحرسهم ... غُلْبُ الرجال فما أغنتهُم القُلُلُ
فافصح القبر عنهم حين ساءَلهمْ ... تلك الوجوه عليها الدود تنتقل
قَدْ طال ما اكلوا دهرا وقد شربوا ... فأَصْبحوا بعد طولِ الأَكْل قد أُكِلوا

فبكى المتوكل حتى بلت دموعه لحيته»[46].

إنّ بكاء المتوكل من فرط تأثّره بالحِكَم التي نطق بها الإمام لدلالة على مدى الحضور الكاريزماتي للزعيم الشيعي الذي تمتدّ سلطته، لتطأ سلطة أعدائه أنفسهم الذين لا يملكون، وهم الأعداء اللدودون للشيعة إلّا الإنحناء في ضعف إلى كراماتهم. فشرعية الزعيم الشيعي لا يكتسبها من أنصاره فقط بل من أعدائه أيضا. هذه الشرعية كما نرى شرعية يستمدها من التاريخ، ومن فضائله الواقعية التي يشهد بها العدو والصديق، لأنّ سلوكه ينضبط انضباطا حزبيا صارما لتعاليم الشرع ويستجيب إلى طُموحات الجماعة التي يتزعمها. هذه الفضائل التي ليس فيها ما يدهش، ومهما حاولنا الشك فيها فإنّنا لا نستطيع أن ننفيها، فقد تحدث في واقع الحياة فعلا.

غير أنّ سلطة الزعيم الشيعي لا تعمّ التاريخ فقط، وإنّما ما وراءه، لأنّها سلطة شمولية تقتحم المحسوس والمجرد وتشمل المكان واللامكان والزمان واللازمان، فقد يستطيع الزعيم بفضل كراماته المتعددة، أن يخترق القوانين الموضوعية التي تتحكم في الوجود

(45) القرآن الكريم : آية 25 من سورة الدخان.

(46) المطهّر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة ص : 175.

الكلّي[47]. والنصوص الشيعية تحفل بهذه الخوارق والمعجزات التي لا يستطيع القيام بها في الحقيقة إلاّ شخصيات أسطورية، ولكن ما يبدو لنا مجرّد وهم يتمثله المخيال الشيعي، باعتباره الحقيقة عينها، ولكنّها الحقيقة المطلقة التي تنتمي إلى عالم المقدس، لأنّ صانعيها من الأبطال الذين طهّرهم الله من كلّ رجس، فلا يمكن أن يفعلوا إلاّ الحقيقة بوصفهم معصومين من الخطإ[48].

يستطيع الزعيم الشيعي إذن تكسير خطّية الزمن. فالزمان الموضوعي الذي يسير مستقلاّ عن إرادة الانسان في ديمومة مطلقة منذ البدء، قد يتحوّل بإرادة علي بن أبي طالب إلى زمن ذاتي يتصرّف فيه، فيقدّم ويؤخر الوقت حسب مشيئته. يقول المطهر الحلي : «فلمّا أراد ــ عليّ بن أبي طالب ــ أن يعبر الفرات ببابل، اشتغل كثير من أصحابه بتعبير دوابهم، وصلّى بنفسه في طائفة من أصحابه العصر، وفاتت كثيرا منهم، فتكلّموا في ذلك، فسأل الله ردّ الشمس، فردّت ونظَمه السيّد الحميري في قصيدته المذهبة فقال :

ردّت عليــه الشمس لمــا فاتــه	وقت الصلاة، وقد دنت للمغرب
حتـى تبلـج نورهـا فـي وقتهـا	للعصر ثم هوت هوي الكوكب
وعليـه قـد ردت فـي بابـل مـرة	أخرى، وما ردت لخلق معـرب
الا ليــوشع أوّلــه مــن بعدهـــا	ولردّهـا تأويـل أمـر معـجب[49]

إنّ مسألة الزمان مهمة في المخيال الديني عامّة، فإذا كان الإنسان في العصور الكلاسيكية كما يرى ميرسيا إلياد (Mircea Eliade)، قد تمثّل

(47) Maxime RODINSON : *La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval* p.173

انظر كذلك : Mircea ELIADE : Le sacré et le profane p.15

(48) انظر : Mircea ELIADE : Le sacré et le profane p.83

(49) المطهّر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. ص.190.

المقدس، بآعتباره مخالفا تماما للمدنّس[50] فإنّه تبعا لذلك لا يمكن أن يتصور وجود زمان واحد كلّي، وإنّما يقسّم الزمان إلى زمانين : زمان مقدس وزمان مدنس، لأنّ الظّاهرة الدينية تفترض دوما هذا التقسيم الانشطاري للكون[51]. فالزمان المقدّس هو الزمان الحَقيقي، أمّا الآخر المدنس، فليس في الحقيقة سوى استثناء يمكن التصرّف فيه كما يوحي لنا المخيال الشيعي ـــ حسب متطلبات الزمان القدسي، فالشمس يجب أن ترجع، وهي التي شارفت الغروب الى العصر «فيشعّ نورها في وقتها» لتمكن جماعة علي «من أداء الصلاة التي فاتتهم» ثم تهوي بعد ذلك بسرعة «هوي الكوكب» فينحني الزمان المدنس بآنحناء الشمس أمام الزمان المقدس لأداء فريضة الصلاة الدينية المقدسة، فيتمكن إذن علي ابن أبي طالب من زعزعة نظام الكون بأسره في لحظة واحدة، ليرجع بعد ذلك إلى توازنه الطبيعي.

إنّ خرق العادة والرجوع إليها أمران يكشفان عن الرّغبة الخفيّة التي تتحكّم في المخيال الشيعي وتجعله يسعى جاهدا لتدمير نظام الكون ثم بنائه بسرعة. تلتجيء الجماعة الشيعية إلى الزعيم لكي يقوم بهذه المهمّة المستعصية عن إرادة البشر مدفوعين بشهية عارمة الى العجيب والعجب.

وهنا تظهر العوامل الانتروبولوجية في تشكيل المخيال الجماعي[52]، وهي لا تنفصل عن العوامل البسيكولوجية العميقة التي تكوّن شخصية الإنسان الشيعي الذي يعيش في قطيعة جذرية مع عالم يهمّشه ويسعى، في حالة دفاع، بدوره إلى تهميش هذا العالم، أو على الأقلّ تليينه وإخضاعه نسبيّا. ويرى رودنسون (Rodinson) أنّه يقع

(50) Mircea ELIADE : *Le sacré et le profane* p.15.

(51) *Emile DURKHEIM : Les formes élémentaires de la vie religieuse p.56 - 57.*

(52) *Gilbert DURAND : Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction.*

الالتجاء قديما إلى كلّ هؤلاء (الزعماء ــ الصالحون) الذين يستطيعون خلق ظواهر تخلخل العادة، لأنّ هذه الخلخلة وحدها تمكّن من استبعاد الخطر، والمعاناة والقلق، وبموازاة رغبة العيش في كون مطمئن عادي ثمة رغبة في التخلص، ولو وقتيا، من هذه الطمأنينة، على أن تكون هذه الخلخلة وقتية، ليقع الرجوع من جديد إليها[53].

فالرجوع إلى الطمأنينة برجوع الشمس إلى مدارها الطبيعي أمر اكيد وإلّا أصبح الانسان مهدّدا بالفناء، وهو المحكوم بغريزة حب البقاء، لا يمكن أن ينتج بخياله غير هذه الصورة : صورة الإنحراف والعودة. ولكنّ هذه الخلخلة ضرورية أيضا لأنّ بدونها، لا يمكن أن يعرف الانسان مدى القدرات الفائقة لزعيم ديني سياسي تقدمّه جماعته على أنه الوحيد الذي يمتلك شرعية قيادة الأمّة. وهكذا تصبح الاسطورة «صك امتياز اجتماعي» كما يرى بلنديه (Balendier) لأنّها تبرر السلطة السياسية المنشودة للزعيم الشيعي، بأن توفّر له القاعدة الأخلاقية التي تقدم نظامه على أنّه نظام قائم على الحق[54].

إنّ الأساطير تصوّر قدرات الزعيم الشيعي الخارقة على التحكم في نظام الطبيعة في وحشيتها المروّعة للبشر والمهدّدة لهم في بقائهم، بحيث يبرز منقذا للجماعة من سطوتها. يقول المطهّر الحلي نقلا عمّا رواه أهل السير «إنّ الماء زاد في الكوفة وخافوا الغرق، ففزعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فركب بغلة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وخرج النّاس معه، فنزل على شاطيء الفرات، فصلّى، ثم دعا وضرب صفحة الماء بقضيب في يده، ففاض الماء وسلّم عليه كثير من الحيتان،

(53) Maxime RODINSON : *La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval* : in : L'Etrange et le mervéilleux dans l'islam médiéval. p.174.

(54) Georges BALANDIER : L'Anthropologie politique. p.139

ولم ينطق الجري والزمار والمار ماهي، فسئل عن ذلك، فقال عليه السلام : انطق الله لي ما طهر من السموك، وأصمت ما حرمه وأنجسه وأبعده»[55].

ليس الماء الهائج ينحني بهدوء أمام سلطة عليّ، وإنّما الأسماك نفسها تخرج مسلمة عليه طالبة منه السّلم. ينطّق المخيال الشيعي ما لا ينطق في الواقع، ويقيم انشطارا بين عالمين في الكون الحيواني : عالم المقدّس وتمثّله الأسماك الطاهرة التي نطقت وخرجت تسلم على عليٍّ، وعالم المدنس تمثّله الأسماك النجسة التي أصمتها الله، كما أنّه ينتج تواصلا بين عالم المقدس الإنساني الذي يتجسد في شخصية الزعيم عليٍّ، وعالم المقدس الحيواني المتجسد في الاسماك الناطقة، فيضفي بذلك تناغما وتجانسا على المقدّس الكوني الذي تتآلف أجزاؤه في لحمة غير قابلة للانفصام، لتنشد الطمأنينة للبشر، طمأنينة نستطيع أن نصطلح عليها بالطمأنينة المقدسة لأن شرط تحقّقها هو تدخّل الزعيم البطل محفوفا بالرعاية الربّانية.

وعلى هذا النحو، فإن زعماء الشيعة يتمتّعون بكلّ مواصفات الأبطال المدهشين الذين يتمتعون بقدرة فائقة على خلق العجائب والغرائب. ولكنّ هذه الفضائل والبركات، التي يطلق عليها «رودينسون» مفهوم الألق الديني الكلّي او «الكاريزم الكلي» (charisme total)[56]. إنما تتمّ لأن الله أرادها كذلك، فأحاطها بحكمته، ممّا يجعل هذه الكرامات تتميز عن أفعال السّحر والشعوذة[57].

---

(55) المطهر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.190.

(56) Maxime RODINSON : *La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval*; in l'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval p.184.

(57) انظر حول الفرق بين السحر والكرامة :

Marcel MAUSS : *Sociologie et anthropologie* p.15 - 16.

بيد أن ما يلفت الانتباه في تجليّات سلطة الزعيم الشيعي المفارقة، هو عدم اكتفائها بالسيطرة على الزمان وبالهيمنة على الطبيعة والحدّ من خطورتها فقط، بل تمتلك القدرة على تحويل المادة الطبيعية نوعيا. ولأنّ النصوص الشيعية تخشى من عدم تقبل القاريء، لهذه الخوارق، باعتبارها حقائق واقعية يقينية، فهي تشدّد على الرّوايات التي يحكيها عنهم السنّة أنفسهم، بل قل أشدّهم عداء للشيعة، وهم الحنابلة، فينقل لنا المطهّر الحليّ حادثة عجيبة بطلها الإمام موسى الكاظم، ويرويها ابن الجوزي الحنبلي عن شقيق البلخي قائلا : «فلمّا نزلنا (أي الحنبلي) في زبالة إذا به (أي موسى الكاظم) قائم على البئر، وبيده ركوة يريد أن يستقي ماء، فسقطت الرّكوة في البئر، فرفع طرفه إلى السماء، وقال أنت ربي إذا ظمئت الى الماء، وقوتي إذا أردت طعاما، ياسيدي ما لي سواها. قال شقيق : فوالله قد رأيت البئر قد ارتفع ماؤها، فأخذ الركوة وملأها وتوظّأ وصلّى أربع ركعات، ثم مال إلى كثيب رمل هناك، فجعل يقبض بيده، ويطرحه في الركوة ويشرب، فرأيت ذلك عجبا منه. فقلت : أطعمني يا عبد الله من فضل ما رزقك الله، وما أنعم عليك، فقال يا شقيق : لم تزل نعمة الله علينا ظاهرة وباطنة، فأحسن ظنّك بربّك، ثم ناولني الرّكوة، فشربت منها، فإذا هو سويق وسكر ما شربت والله أبدا ألذ منه، ولا أطيب ريحا، فشبعت ورويت، وأقمت أيّاما لا أشتهي طعاما ولا شرابا»[58].

وإذا كانت مهمتنا في هذا السياق لا تكمن في البحث عن دلالة الحضور المكثّف للماء* في الأسطورة الشيعية، فإنّه لا يفوتنا أن

(58) المطهر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.101 ـ 102.

* *للماء قيمتان في المجتمع العربي الاسلامي : قيمة نصانية مقدّسة، وهو الذي قال فيه القرآن : ﴿وجعلنا من الماء كلّ شيءٍ حيًّا﴾ وقيمة انتروبولوجية تتعلق بتكوين المخيال الاسلامي في مجتمع زراعي وشبه صحراوي لا تخفى القيمة الكبيرة للماء*

نلاحظ بأنّ الزّعيم السياسي لا يحضر إلاّ لكي يحدّ من فيضه (عليّ والفرات)، أو توفيره إذا نضب تماما، فيبرز الإمام، وكأنّه معدّل لبروز الماء وحضوره، ليؤدي وظيفته في الحياة البشرية، بل قل معدّلا ومكّيفا للحياة البشرية ذاتها إذا اعتبرنا أنّ الرمز الأكثر دلالة على الحياة، هو الماء في المجتمعات القديمة.

ولكنّ الحضور الكاريزماتي المهيب للزعيم الشّيعي لا يتجاوز الظّواهر الطّبيعية إلى ما وراءها ليطأ الوجود والعدم معا، وهو حيّ فقط، بل يحضر وهو ميت، فهو الميّت، الحيّ، يتدخّل، وهو في قبره ليعيد إلى العالم قداسته، وليحافظ على قدسيته، فقد يقتص الزعيم من قاتله أو الشريك في قتله، وينفذ فيه حكم الإعدام وهو ميت. يقول المطهّر الحلي : «وحكى السدي، وكان من فضلائهم : «نزلت بكربلاء ومعي طعام للتجارة، فنزلنا على رجل فتعشينا عنده، وتذاكرنا قتل الحسين عليه الصلاة والسلام، وقلنا ما شرك أحد في قتل الحسين عليه السلام، إلاّ ومات أقبح موتة فقال الرجل : ما أكذبكم أنا شركت في دمه، وكنت فيمن قتله، فما أصابني شيء قال : فلمّا كان آخر الليل، إذا أنا بصياح، قلنا ما الخبر ؟ قالوا : قام الرجل يصلح المصباح، فاحترقت إصبعه، ثم سرى الحريق في جسده، فآحترق وقال السدي : فأنا والله رأيته، وكأنّه فحمة»[60].

لا يبقى الشريك في قتل الحسين إلى يوم القيامة حتى يحرقه الله بنار جهنم، بل يحرق بنار المصباح الدنيويّة حتى يصير كالفحمة، فللآخرة نارها وللدنيا نارها. وما نار المصباح في الحقيقة إلا صورة

فيه فمن الكرامات التي تنسب إلى وليّ صالح في المغرب اتقانه المشي على الماء (59).

(59) Emile DERMENGHEM : Le culte des saints dans l'islam maghrébin. p.27

(60) المطهّر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.117.

مصغّرة لنار جهنّم. وما الزعيم (الحسين بن علي) إلاّ صورة مصغّرة للخالق الأعلى. وإذا كان الشيعة الإمامية الذين ينتمي إليهم الحلّي لا يذهبون إلى حدّ تأليه الإمام فإنّه ثمّة من «الشيعة الغلاة» من يَذهبون هذا المذهب ويؤمنون بألوهية الإمام إمّا لكونه اتّصف بصفات الألوهية، أو أنّ الإلاه حلّ في ذاته البَشرية، وهو كما يقول ابن خلدون «قول بالحُلول يوافق مذهب النصارى في عيسى صلوات الله عليه»[61].

والمطهّر الحلّي، وإن كان يقرّ بأنّ المعجزات التي ظهرت عن علي بن أبي طالب، هي التي جعلت قوما يدعون فيه الربوبية، فهو يستنكر هذا المذهب، مستندا على مقاومة عليّ لهم وقتلهم[62]، وحرقهم بالنّار[63].

لقد استنكر علماء الشيعة ما ذهب إليه الغلاة والنصيرية، فسخط محمّد بن الحنفية، وكذلك فعل جعفر الصادق، وينتهي ابن خلدون في عرضه لهذا المذهب قائلا : «وقد كفانا مؤونة هؤلاء الغلاة أئمة الشيعة، فإنّهم لا يقولون بها ويبطلون احتجاجاتهم عليها»[64].

وهنا لا بدّ أن نتوقف عند رفض النخبة الشيعية العالمة لربوبية الإمام، لأنّ هذا الرفض له دلالته الانتروبولوجية العميقة. فهو يكشف عن مدى الصراع بين ثقافة الخاصة (العالِمَة) وثقافة العامة* فثقافة الخاصة هي التي استوعبت الرؤية الاسلامية الجديدة للعالم، وتمثلتها. أمّا ثقافة العامة، فهي مازالت تنهل رؤيتها للزعيم السياسي من نظام أفكار قديم

---

(61) عبد الرحمان بن خلدون. المقدّمة. ج II. ص.590.

(62) المطهّر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.96.

(63) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة. ج. 2، ص.590.

(64) المصدر نفسه، ص.593.

* *حول مفهومي ثقافة الخاصة وثقافة العامة راجع (65).*

(65) Mohamed ARKOUN : *Discussion* in L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. p.205.

تجاوزه الاسلام نظريا، ولكنه مايزال يفعل فعله في عمق المجتمع، ويؤثر في فئاته العريضة. هذه الأفكار تقبع بصفة وحشية في المخيال الاجتماعي الإسلامي متسربة له من النصرانية كالقول بالحلول مثلا. ولكن هذه الفئات العريضة لا تعي التناقض بين الإسلام الرسمي الذي تدين به، وما تعتقده من أفكار[66]. وهنا يأتي دور الثقافة الخاصة العالِمة لتحاصر الثقافة العامة، وتوجهها، ولو باستعمال العنف والقتل، لأن السّماح لها بحرية التخيّل من شأنه أن يضع نظام الأفكار الإسلامي موضع تساؤل. ولذلك نفهم مدى إعجاب ابن خلدون السنّي المالكي بموقف علماء الشيعة الذين كفوه مؤونة هؤلاء الغلاة، فيتوحّد الإسلام العالم على تناقضاته الجوهرية التي تصبح ثانوية ضد الإسلام العامي الشعبي.

غير أنّ الحدود الفاصلة بين الثقافة الخاصة وثقافة العامة هي حدود مهتزّة وغير ثابتة. فالاسلام العامي يؤثر بدوره في الإسلام النخبوي. فإن رفض علماء الشيعة القول بالوهية الإمام، فهم لا يرفضون المعجزات الأسطورية التي تنسب إلى زعمائهم، والمطهّر الحلّي نموذج لهؤلاء. فكتابه كما رأينا حافل بالأساطير التي تكشف عن الخوارق والمعجزات التى لا تستطيع أن تقوم بها إلاّ شخصيات تجاوزت بشريتها وآكتسبت صفات، مهما حاول الشيعة تلطيفها، فهي صفات ألوهية.

وعلاوة على أن هذه الأساطير تكشف عن بنية المخيال الشيعي الذي يحافظ في تصوّره للزعامة على آليات قديمة موروثة من الحضارات القديمة السابقة على الاسلام، فإنّها تحكي قصة التكوّن المقدّس للجماعة الشيعية ذاتها في التاريخ الاسلامي. فللاسطورة الشيعية قيمة

(66) Maxime RODINSON : *La place du merveilleux et de l'étrange dans l'islam médiéval :* in L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. p.173.

انطولوجية* لأنّها تروي لنا كيف تشكّلت الحقيقة المقدسة : حقيقة تسامي الإمام، وتعاليه على دنيا المدنس، وتحكّمه فيه، كما تحكي لنا ظروف التأسيس الشيعي، وما حفّ به من هالة عجيبة لا يمكن أن يتقبّلها المسلم الحقيقي إلاّ بوصفها صكًا ربّانيا يمنح هذه الجماعة حق قيادة الأمّة الإسلامية. وتبعًا لذلك فإنّ كلّ زعيم لا يمتلك هذه القدرة الاسطورية على خلق الخوارق والمعجزات، فهو ليس جديرا بالسّلطة، وسلطته في كلّ الحالات ـــ مهما عدل بين الناس ـــ وتفانى في تطبيق الشرع، هي سلطة مدنسة، ما دام الواقع موضوعها فالسلطة المقدسة هي التي يكون موضوعها الواقع وما وراءه. غير أنّ آليات التقديس والتدنيس للزعيم في المخيال العربي الاسلامي الوسيط عامة، هي أكثر تعقيدا أو شمولا، لأنّها تمسّ ما يمكن أن نصطلح عليه بجدل الايديولوجيا واليوطوبيا في الفكر السياسي الاسلامي، أي تعبيرتين للمخيال الاجتماعي : واحدة تشدّ إلى الواقع، والأخرى تزدريه وتتعالى عليه، الأولى تشوّه الواقع وتبرره لتحافظ عليه، والثانية تدمّره لتخلق واقعا جديدا جميلا تشيده على انقاض واقع قبيح، ولكنّها تشيّده بالتخيّلات ومقولات الفكر المجردة. وفي ظلّ هذا الجدل بين الايديولوجيا واليوطوبيا، يشكّل الزعيم السياسي مركز الاستقطاب الأساسي، وقطب الرحى الذي تدور حوله المعركة.

---

* حول علاقة الانطولوجيا بالاسطورة : انظر (67).

(67) Mircea ELIADE : *Le sacre et le profane* - p.83.

أنظر كذلك Mircea ELIADE : *Les aspects du mythe* - p.14 - 15

الفصل الخامس

جدل الايديولوجيا واليوطوبيا

لقد رأينا أنّ دينامية المخيال الاجتماعي، وفعاليته، تكمن، في آشتغاله المزدوج في كلّ من الايديولوجيا واليوطوبيا، ولكنّنا لم نعط هذه المسألة حقّها، فأشرنا إلى التضادّ بين موقف الايديولوجيا الإسلامية التي تعتقد أنّ الحياة السياسيّة لا تخلو من المدنّس الذي يجب توظيفه لخدمة المقدّس وموقف اليوطوبيا الإسلامية المتمثّلة في دعاة نفي الامامة الذين يحلمون بواقع سياسي خال تماما من المدنس. غير أنّ ما نطرحه في هذه المرحلة من البحث ليس هذا التضاد الذي يطغى عليه طابع شموليّ عام فحسب، وإنّما البحث في الوظائف، والآليات المتمايزة التي تمسّ الإيديولوجيا واليوطوبيا باعتبارهما مظهرين أساسيين للمخيال العربي الاسلامي، وهو يتمثل الزعيم السياسي.

وإذا كانت الدراسات المعاصرة، قد ركزت كثيرا على طابعهما المرضي السلبي، مكتفية في تعريف الايديولوجيا، بأنها اختلال يصيب الوعي الانساني، فيحجب عنه الحقيقة، ويغرقه في الوهم، فلا يتمثل الواقع إلاّ مشوّها مقابل اليوطوبيا التي تنفلت من الواقع، وتهرب منه هروبا حالما مغامرا[1]. فإنّ ما بدا مهمّا إلى حدّ بعيد اليوم، كما يرى بول ريكور (Paul Ricœur)، هو تجاوز هذا الفهم السطحي إلى محاولة تفكيك الروابط المتداخلة والمعقدة لهذين الشكلين من الوعي الانساني

(1) Jean GABEL : *Idéologie* in Encyclopédia universalis : V 8 p.718 - 719

والبحث عن وظائفهما الإيجابية التي تنضاف إلى تلك الوظائف التي أجمع الباحثون على سلبيتها[2].

إنّ ريكور (RICOEUR) يقتصر في هذا العرض على الطّرح النظري لهذه المسالة، ورغم أنّه يقرن أحيانا بين العرض النظري والملاحظة التجريبية العامة، فما طغى على أطروحته، هو طابعها الشمولي الذي يجعلها تنميطا لشكلي الايديولوجيا واليوطوبيا، متجاوزا لسياقهما التاريخي والثقافي، وهنا تكمن فائدتها القصوى في نظرنا، لأنها تعيننا على تتبعهما في المخيال الاسلامي الوسيط، واضعين في الإعتبار، أنّ مجال عملنا ليس نظريا، وانما مجاله الحيوي هو المدوّنة الإسلامية التي تكشف عن الوسائل التي بواسطتها ينتج المخيال كلاّ من التصوّر الايديولوجي واليوطوبي لعالم السياسة في قطبه المركزي : الزعيم.

إنّ ما يبدو لنا واضحا، أنّ الايديولوجيا الاسلاميّة في وجهيها السنّي والشيعي، قد رسمت الواقع السياسي في صورة محرّفة له. هذا الواقع الذي يتمتّع باستقلاليته الموضوعية على عالم المخيال، ما كان له أن يصلنا على هذا النحو الذي وصلنا به، لو لم يتمثّله أسلافنا، كما تمثّلوه متأثرين بالسياق الحضاري العام في مستوياته المتعدّدة السياسية والثقافية والاجتماعية.

غير أنّنا لا نستطيع أن ندرك كيف يمكن أن ياتينا هذا الواقع مشوّها، بصفة قليلة أو كثيرة إلا اذا وضعنا ايدينا على الوسيط الرمزي الذي يتخلّل عمق كلّ ممارسة إنسانية في الواقع التاريخي، ويخضع في الآن

---

(2) بول ريكور (Paul RICOEUR) : الخيال الإجتماعي ومسألة الايديولوجيا واليوتوبيا. ترجمها عن الفرنسيّة : منصف عبد الحق. في الفكر العربي المعاصر، عدد تموز/آب 1989، ص.92.

ستردِ الإحالة على هذا العمل الذي نقله المنصف عبد الحق فيما تبقى من البحث موجزة.

نفسه إلى عمليتي التشويه والتحريف الخاصتين بالايديولوجيا، وهو المخيال الذي يرى ريكور (Ricœur)، أنّه يوجد في عمق كلّ ممارسة إنسانية، بقطع النظر عن سياقها التاريخي والحضاري[3].

وفي الفصول السابقة من البحث أشرنا إلى الكيفية التي عملت بها الايديولوجيا الاسلامية، وهي تنتج عمليات خيالية عملت على تشويه الحياة السياسية، وتحريفها. ولكن ما يستوجب إضافته، وإنارته، هي الكيفية التي شوّه بها الزعيم السياسي، وحرّف. فأحد مظاهرها يتجلّى في اضفاء القداسة الأسطورية عليه عند الشيعة فيتحول إلى كائن يمتلك الحقيقة المطلقة والحكمة الخالصة معصوم من الخطا والزلل، ولا يمكن أن تصدر عنه إلاّ الفضيلة. وحين نعرف أنّ الإمام الشيعي مهما ظهر عنه من تقوى وعرفان، فليس في نهاية الامر إلاّ بشرًا تتنازعه قوى الخير والشرّ أدركنا مدى التحريف الكبير الذي يحدثه به مخيال جماعته. يقول النيسابوري في خطاب ايديولوجي يرتقي فيه الإمام إلى مستوى الحكيم المطلق، والانسان الكامل المفارق للوجود البشري : «ومن عرف الحكيم، وأقرّ بأنّه حكيم بالفعل، فينبغي أن يقرّ بأنّ جميع ما يفعله، ويظهر عنه حكمة منه، فهو لا يفعل شيئا إلاّ بالحكمة، ولا يأمر ولا ينهى إلاّ بالحكمة»[4].

لا شكّ أنّ هذه صورة مشوّهة ومحرّفة لزعيم جماعة يخطىء، ويصيب، يعرف ويجهل. إنّها صورة إيديولوجية مغرقة في التشويه والوهم. ولكن قيمتها تكمن في أنّها تكشف عن طبيعة مخيال الجماعة الشيعية التي جرّدت طويلا من السلطة السياسيّة والغارقة في تشكيل تخيّلات لا واقعية لزعيم مقموع ومطارد. إنّ ما يقال عن المخيال

---

(3) بول ريكور (RICOEUR) الخيال الاجتماعي ومسالة الايديولوجيا واليوتوبيا الفكر العربي المعاصر، عدد تموز/آب 1989، ص.92.

(4) احمد بن ابراهيم النيسابوري : اثبات الامامة. ص.51.

الشيعي، يقال أيضا عن المخيال السنّي. ومقابل تبرئة الشيعة لزعيمهم من كلّ خطإ، ومنحهم إيَّاه المعرفة الخالصة التي لا تشوبها نواقص، استمات السنة في الدفاع عن الخلفاء الثلاثة الاوائل، مؤكدين شرعيتهم وقداستهم التي يستمدّونها من خلافة النبوة، وإجماع أهل الحلّ والعقد حولهم ويحاولون تفنيد أراء الشيعة المناوئة لهم، والمشدّدة على إدانتهم وتجريحهم.

لقد أضفى المخيال السنّي على الخلفاء الأوائل طابعا مقدسا، مقابل الطابع المدنس الذي أضفاه عليهم المخيال الشيعي. وقد تسرّب التخيّل السنّي لهؤلاء الزعماء الأوائل إلى بعض المذاهب الأخرى. فالجاحظ المعتزلي، خير من يرسم لنا صورة أسطورية خيالية عن هؤلاء الخلفاء بتقديم فترة حكمهم، على أنّها خالية من كلّ دنس، ساد فيها الانسجام الخالص، ولم يتخلّلها أيّ فعل قبيح، من شأنه أن يشين إلى صورتهم، وهذا ما يناقض الحَقيقة التاريخية، كما كنا قد بيّنا ذلك من خلال النصوص السنّية نفسها، إذا ما غضضنا النظر عن النّصوص الشيعية. واذا كان الجاحظ يستثني الستّ سنوات الأولى من خلافة عثمان، فيضعها في الزّمن الصّافي من كلّ رجس، فإنّ معاهدة السقيفة، وما حفّ بها من مشاكل، وموت عمر بن الخطاب مقتولا من شأنه، أن يدفع الباحث المعاصر إلى التساؤل عن مدى شفافية الصورة التي رسمها المخيال السني، عن هذه الفترة من التاريخ الاسلامي، ممّا يرجّح القول بأنّ ما يقوله الجاحظ، وما يعتقده السنّة، ليس إلا مظهرا من مظاهر التشويه الإيديولوجي الذي يلعب فيه المخيال الاجتماعي دورا كبيرا لحقيقة الزعيم السياسي. يقول الجاحظ : «فالطبقة الاولى عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وستّ سنين من خلافة عثمان رضي الله عنه، كانوا على التوحيد الصحيح، والاخلاص المخلص، مع الألفة واجتماع الكلمة على الكتاب والسنّة، وليس هناك

عمل قبيح، ولا بدعة فاحشة، ولا نزع يد من طاعة، ولا حسد، ولا غلّ ولا تأوّل»[5].

إنّ مقولة المخيال على غاية من الاهمية، لأنّها تمكّننا من استبصار الآليات المتجانسة والموحّدة التي يشتغل بها كلّ من الفكر السنّي، والفكر الشيعي، وهما اللّذان يبدوان في الظّاهر على طرفي نقيض، ومن هنا ينكشف مستوى آخر من مستويات الايديولوجيا الاسلامية أهمّ من مستوى التشويه والتحريف متمثلا في وظيفتها التبريرية، ونزوعها نحو تبرير الهيمنة السياسية «فكلّ سلطة تريد تبرير ذاتها، وتفعل ذلك بآستعمال مقولات قابلة للتعميم والشمولية، أي صالحة لكلّ الناس»[6].

وأحد أوجه التبرير، هو إضفاء الجماعة التاريخية القداسة على زعيمها الذّاتي، وتدنيس زعيم الجماعة الأخرى، أو على الاقلّ تجريده من هذه القداسة حتى يصبح كائنا بشريا عاديا، لا يستوجب أيّ نظرة خاصة إليه، من شأنها أن تؤدي إلى الخضوع لسلطته، والإمتثال لها. فلو نظرنا إلى الخلفاء الثلاثة الأوائل لوجدنا صورهم تختلف اختلافا جذريا لدى كل من الشيعة والسنة.

لا شكّ أنّ أبا بكر وعثمان وعمر شخصيات تاريخية واقعية، ووجودها يتمتّع باستقلاليّة موضوعيّة عن كلّ ما يمكن أن يقال عنها سلبا أو إيجابا ولكن وجودها التاريخي الموضوعي، سرعان ما يحتجب أمام وجودها النصّي الذي يلعب فيه المخيال دورا أساسيّا وفعّالا. والمتأمّل في الجدل الشيعي السنّي حول شرعيّة الخلفاء الأوائل الثلاثة، يدرك ما ذهبنا اليه. إنّ أبابكر مغتصب للخلافة في نظر المطهّر الحلّي،

(5) ابو عثمان الجاحظ : رسالة في بني أمية. في كتاب تقي الدين المقريزي : النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم. ص.121.

(6) بول ريكور (RICOEUR) : الخيال الاجتماعي ومسالة الايديولوجيا واليوطوبيا. الفكر العربي المعاصر، عدد تموز/آب 1989، ص.95.

أي شخصية مدنّسة بالدنيوي، فمنع فاطمة إرثها، مدّعيا أنّ الأنبياء لا يورثون، مخالفا للنصوص النبوية والإلاهية «ولما ذكرت فاطمة عليها السلام، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وهبها فدكا، فقال لها: (ابوبكر) هات أسود، أو أحمر، ليشهد لك بذلك، فجاءت بأمّ أيمن، فشهدت لها بذلك، فقال: إمرأة لا يقبل قولها، وقد رووا جميعا أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله، قال: أمّ أيمن إمرأة من أهل الجنة، فجاء أمير المؤمنين عليه السلام، فشهد لها، فقال: هذا بعلك يجرّه إلى نفسه، ولا نحكم بشهادته لك، وقد رووا جميعا، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وآله. قال: عليّ مع الحق والحقّ معه، يدور معه حيث دار»[7].

هكذا يجرّد الحلّي الشيعي، أبابكر من شرعية خلافة النبي، لأنّه خالفه في أقواله، ولم يلتزم بأرائه، فأيّ شرعية لخليفة يخالف مستخلفه !. لم يترك الشيعة حجّة إلّا واستعملوها لتجريد الخلفاء الأوائل، من كلّ قداسة يشرعون بها السلطة، فحتّى عمر بن الخطاب العادل، لا يصلح لأن يسمّى بالفاروق، وهو المنافق في نظرهم. فعليّ بن أبي طالب وحده الفاروق، بما أنّ النبيّ قال فيه: «هذا فاروق أمّتي، يفرّق بين الحقّ والباطل»[8].

ومقابل التدنيس الشيعي لخلفاء السنّة، حاول الفكر السنّي جاهدا، أن يشكّل صورة مغايرة لهم مخالفة لتلك التي رسمها لهم الشيعة، مبررّا سلطتهم مضفيا عليها الشرعية التي يضاهي المروق منها المروق من سلطة الله ذاته، فأبو بكر كما يقول ابن تيمية «كان هو المستحقّ للإمامة، وأنّ مبايعتهم له ممّا يحبه الله ورسوله، فهذا ثابت بالنصوص

(7) المطهر الحلّي: منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.110.

(8) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والاجماع»[9] كذلك عمر، فإنه لم يصبح إماما إلّا عندما «بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنّهم، لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه، لم يصر إماما، سواء كان ذلك جائزا، أو غير جائز»[10].

إنّ تبرير السّلطة الإيديولوجي في هذه الحالة، بمنحها الشرعيّة الدينية، ونزعها من أعدائها مسألة على غاية من الأهميّة، خاصّة حين نعلم أنّ المسافة الزمنية التي تفصل الزعيم السياسي، سواء كان الخليفة الأوّل، أو الثاني، أو الثالث، عمّا يكتب، أو يقال عنه، ليست مسألة أعوام بل قرون. فما هي السّلطة التي يبرّرها ابن تيمية الحنبلي من خلال دفاعه المستميت عن شرعية الخلفاء الأوائل ؟ كذلك ما هي السّلطة التي يبرّرها المطهّر الحلّي الإمامي في هجومه العنيف على هؤلاء الخلفاء ؟.

من الواضح أنّ إبن تيمية بقدر، ما يفكّر في الخلفاء الأوائل، يلتصق بواقعه التصاقا حميما. وما يقال في شأنه، يقال في الحلّي الذي ما كان له، أن يرجع الى التنقيب في خصال الخلفاء الأوائل المرذولة على حدّ اعتقاده، مبرزا أحقيّة علي بن أبي طالب منهم بالخلافة، لو لم يكن مدفوعا من واقعه ولا يخفى علينا إذن أنّ الجدل بين إبن تيمية والحلّي، ليس في الحقيقة إلّا جدلا بين المماليك والإيلخانيين، يعكس الصراع بينهما على امتلاك شرعية السّلطة في المجتمع الاسلامي.

إنّ ابن تيمية رغم اقراره بفساد الرّاعي والرعيّة، كما يتّضح من كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية». فهو يدافع عن راعي دولة المماليك السنّي الذي يحتضن الخلافة العباسية في القاهرة، بعد سقوطها في بغداد، وما دفاعه عن أبي بكر، أو عمر، أو عثمان، إلّا دفاع عن سلطان المماليك، لا شكّ أنّه سلطان، وليس خليفة أي أنّه صورة مشوّهة

(9) تقي الدين بن تيمية : منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. ص.367.
(10) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

له، ومع ذلك يجب الدفاع عنه وتثبيت شرعيته في الحكم، ما دام يحاول الحفاظ على سلطة السنّة والجماعة، ويمسك بآخر الخيط السنّي الذي يبدأ مع أبي بكر، ثم عمر، وبعد ذلك عثمان[11]، لذلك نفهم لماذا يستنكر ابن تيمية بشدّة في نقده للمطهر الحلّي آرتباط هذا الاخير بـ«الجايتو خدا بندة» حاكم الدولة الايلخانية وكتب «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» نزولا عند رغبته. وقد أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه في قوله «وهذه رسالة شريفة، ومقالة لطيفة خدمت بها السلطان الأعظم، مالك رقاب الأمم الجايتو خدا بندة محمّد خلّد الله سلطانه وثبت قواعد ملكه»[12].

إنّ حجّة الحلّي في ارتباطه بخدا بندة، هو أنّه شيعي إمامي، ولا يهمّ أن يكون مغوليا، ولا علاقة له أصلا بأهل البيت، ولا بالعرب أجمعين. بل المهمّ أوّلا أنّه يعترف بأحقيّة عليّ وذريّته بالخلافة، ويعتقد أنّ خلفاء السّنة منذ أبي بكر وآنتهاءً بخلفاء بني العباس، قد اغتصبوا الحكم في التاريخ الاسلامي[13] وثانيا، وهذا هو الأهمّ أنّه يقف على رأس دولة، تكنّ عداء شديدا لدولة المماليك السنّية، وتطمح إلى إزالتها ونفيها، والتوسّع على حسابها، وما تشيّع خدا بندة، وتقريبه للحلّي منه، إلّا وسيلة من الوسائل التي توخّتها الدولة الإيلخانية، للحصول على شرعيّة السّلطة في العالم الإسلامي الذي ظلّ ينظر إلى المغول باعتبارهم، كفارا غزاة يجب مقاومتهم، حتى أنّ شرعية دولة المماليك قامت كلّها على مبدإ حماية البيضة، ومقاومة المغول الكفّار. من هنا نفهم لماذا يقول ابن تيمية في هجومه على الشيعة عامة والحلّي خاصة، «ولهذا

(11) Henri LAOUST : *Le Hanbalisme sous les Mamluks Bahrides (658 - 784)* in Revue des études islamiques, Année 1960, 28, Cahier 1. Mémoires. p.28 - 30.

(12) المطهّر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. ص.77.

(13) Henri LAOUST : *Les fondements de l'imamat dans le Minhag d'AL HILLI* in Revue des études islamiques, Fasicule 1. 1978, p 12 - 18.

كانت الرافضة، لمّا عدلت عن مذهب أهل السنة في معاونة أئمة المسلمين، والاستعانة بهم، دخلوا في معاونة الكفّار والإستعانة بهم، فهم يدعون إلى الإمام المعصوم، ولا يعرف لهم إمام موجود يأتمّون به، إلّا كفور أو ظلوم»* [14].

ومن ثمّة يجنح الخطاب الإيديولوجي الشيعي والسنّي على حدّ السّواء إلى تبرير السيطرة السياسية للدولة عبر تقديس الزّعيم التّاريخي، أو تدنيسه مستعملا الحجج الدينيّة، والأحاديث النبوية التي من شأنها أن تدعّم مقاصده، فتتحول الآيات القرآنية إلى محلّ إختلاف في التأويل، كما يعمد إلى التشكيك في الأحاديث النبويّة التي يحتجّ بها الخصم، وغالبا ما يقع تكذيبها من هذا الطّرف، أو ذاك، وتصبح للّغة وظيفة أساسية تستجيب لضرورة التبرير الإيديولوجية وتلائمها، إنّها الخطابة التي تزخر بها الأفكار شبه الكونية[15].

فالبيان يلعب دورا حاسما في ظاهرة السّيطرة السياسية وتبريرها. إن المتأمّل في «إثبات الامامة للنيسابوري، يدرك إلى أيّ حدّ لعب التشبيه دورا كبيرا في بلورة قداسة الإمام الشيعي في التصوّر الباطني. فالإمام بمثابة الطبيب المداوي للأمراض[16]، وإذا كان أصل الأعداد وعلّتها هو الواحد، وهو أتمّها ومستغن عن الإثنين وما زاد عن الألف، والألف ودونها محتاج إلى الواحد»[17]، فإنّ الإمام واحد زمانه وعصره. وإذا

---

* لا بدّ من الاشارة إلى أن المقصود بالكفور الظلوم في هذا السياق هو خدا بندة السلطان الإيلخاني الذي يمدّه العلاّمة الشيعي المطهّر الحلّي بالشرعية الايديولوجيّة والسياسيّة.

(14) تقي الدين بن تيمية : منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشّيعة والقدرية. ص.383.

(15) بول ريكور : الخيال الاجتماعي ومسالة الايديولوجيا واليوطوبيا. الفكر العربي المعاصر، عدد تموز/آب 1989، ص.92.

(16) احمد بن ابراهيم النيسابوري : اثبات الامامة. ص.48.

(17) احمد بن ابراهيم النيسابوري : اثبات الامامة. ص.58.

كان الذهب هو أفضل الجواهر المعدنية، لأنّ النار لا تؤثر فيه، ولا يفسده الماء، فإنّ الإمام هو أفضل الجواهر العقلية في وقته وزمانه»[18]، ثم يضيف النيسابوري «ونقول أن الغزال الذي يكون منه المسك، والنحل الذي يكون منه العسل، فإنّ اليعسوب دليل على الإمام»[19].

وهكذا يغرق الداعية الباطني في خطاب بياني يطغى عليه التشبيه، والمماثلة، فلم يترك شيئا ثمينا فاضلا إلّا وماثله بالإمام، وبذلك تصنع اللّغة وأساليبها البلاغية البيانية قداسة الزعيم. وإذا كان النيسابوري، قد التحق بالقاهرة في بداية القرن الخامس للهجرة، وعايش كلاًّ من العزيز بالله والإمام الحاكم بالله[20] اللّذين تعاقبا على إمامة الدولة الفاطمية، فإنّه لا يخفى علينا أنّ كتاب «اثبات الإمامة» ما هو إلّا اثبات لشرعيّة السّيطرة الفاطميّة، وتبرير وجودها السّياسي، وإضفاء قداسة على الخليفة الفاطمي تقيه من منافسة الخليفة العبّاسي الذي يصفه النيسابوري بالذئب الكاسر المتربّص بالأغنام التي لا راعي لها وإن كان لا يشير إليه صراحة*، من هنا تتّضح الوظيفة الإيديولوجية الثانية المتمثلة في تبرير السلطة السياسية، وترسيخ سيطرة الدولة في التاريخ الاسلامي الوسيط. غير أنّ وظيفتي التّشويه والتبرير، لا تتجاوزان، رغم أهمّيتهما، المستوى

(18) المصدر نفسه، ص.36.

(19) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(20) تقديم الدكتور مصطفى غالب لكتاب اثبات الامامة. ص.22.

* عند اشتداد الصّراع بين الدولة الفاطميّة والدولة العبّاسية، وبين السنّة والشيعة بصفة عامة، حول الهيمنة على العالم الإسلامي، تجرّد الأقلام، كما تجرّد السيوف، ويمكن أن نشير في هذا الإطار إلى كتاب «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» الذي كتبه أبو حامد الغزالي متهجّما على الباطنية، داعيا إلى قطع دابرهم ومناديا بالإلتفاف حول الخليفة العبّاسي المستظهر بالله (487 هـ ــ 512 هـ) المهدّد آنذاك بقوّة من الباطنيّة والحشّاشين.

السّطحي للخطاب الإيديولوجي. فما يمنح الإيديولوجيا خصوصيتها، وفعلها التاريخي، هي وظيفة الإدماج، كما يطلق عليها بول ريكور (Ricœur) الذي يرى أنّها وظيفة أساسيّة وعميقة، وتتجلّى بوضوح في الطقوس والإحتفالات التي تمكّن مجموعة بشريّة محدّدة، من إحياء الأحداث التي تعتبرها أوّلية، ومؤسّسة لهويّتها وذاتيتها الخاصة، وتخليدها. فالأمر في هذا المستوى يتعلّق ببنية رمزيّة خاصّة بالذاكرة الجماعية[21].

هنا تلعب الإيديولوجيا، دور إعادة انتاج الجماعة التاريخية، وتمكّنها من الإستمرار فاعلة في الوجود السياسي والاجتماعي. لقد أشرنا إلى أنّ الأحداث المؤسسة، لا يمكن أن يتمثلها المخيال الجماعي، إلّا بوصفها أحداثا مقدّسة، ولكن قدسيتها تستمدها من الذين خلقوها، فالاحداث لا تصنع نفسها بنفسها، فوراءها يكمن الزعيم المحرّك الذي يضفي عليها بكراماته، وتضحياته، وتفانيه قداسة خاصة، وإذا كان المجال لا يسمح هنا بتعداد مظاهر الإحتفالات الطقوسية، التخليدية التي تكشف عن وظيفة الإدماج الايديولوجية في المجتمع الاسلامي، فإنه يكفي أن نشير الى الاحتفالات السنوية الشيعيّة التي تقام في ذكرى مقتل الحسين، وما يصاحبها من عنف يستهدف الجسد الذي يضرب بالأيدي، ويجرح بالسيوف، فيسيل الدم برهانا على تمسّك الجماعة الشيعية بأحد زعمائها التاريخيين وفداء له.

إلّا أن ما يجدر ذكره، هو أن الكتابة السياسية في التاريخ الاسلامي، قد أدّت هذه الوظيفة الطقوسية الإحتفالية الهادفة إلى اعادة انتاج الجماعة التاريخية. إن الكتابات التي تبحث في الإمامة سواء منها الشيعية، أو السنية بقيت قرونا طويلة، إن لم نقل إلى يومنا هذا، تعيد تشكيل نفس

(21) بول ريكور (RICOEUR) الخيال الاجتماعي ومسألة الايديولوجيا واليوطوبيا. الفكر العربي المعاصر، عدد تموز/آب 1989، ص.93.

الصورة التي رسمها السنّة، أو الشيعة الأوائل لفترة التأسيس التي تمتدّ بعد موت الرسُول مباشرة حتى العصر الأموي، فظلّ السنّة في عصر ابن تيمية، أي في القرن الثامن للهجرة يعيدون نفس الحجج التي تدعّم صحّة خلافة أبي بكر، وعمر وعثمان، ونجدها في أوّل كتاب سنّي في السياسة، وهو كتاب «الإمامة والسّياسة» لابن قتيبة الدينوري» (توفي 234 هـ)، كما نجد نفس الحجج الشيعية التي تشكّلت في القرن الثاني للهجرة، وتفنّد صحّة خلافة هؤلاء، وتصرّ على أولويّة علي بن أبي طالب منهم، بتولّي إمامة المسلمين في كتاب «منهاج الكرامة في معرفة الامامة» للمطهّر الحلّي المعاصر لابن تيمية.

فالجماعة التاريخية الإسلامية، وهي تعيد إنتاج هذه الصورة الثابتة لزعمائها المؤسسين، تؤمن إستمرارها، ووجودها الفعلي، وتثبت أنّها قائمة في وجه الأخطار المحدقة بها، هذه الصورة الثابتة، كما يحدّدها بول ريكور (Ricœur)، هي التي تعبّر عن المستوى الأكثر عمقا من مستويات الظاهرة الايديولوجية السابقة (تشويه الواقع وتبرير السلطة)[22].

بيد أنّ عملية تقديس الزعيم، أو تدنيسه، ليست عملية ايديولوجية مجرّدة تتمّ برغبة الكتّاب، أو أهوائهم الخاصة المرتبطة باعتقاداتهم المذهبية فقط، وإنّما هي عملية منظّمة تشرف عليها الدولة سواء كانت سنّية أو شيعيّة. ففي بحثها الدؤوب عن استمرارها، لا تحرّك الدولة الايديولوجيا في اتّجاه تشويه الواقع، وتبرير سيطرتها فقط، بل تسعى أيضا إلى آستعادة زمن تأسيسها، بأن تضفي عليه طابعا احتفاليا قدسيّا، تدنّس به خصومها، وتجنّد لذلك كتّابها، ومثقّفيها لخدمة هذا الغرض.

(22) بول ريكور : الخيال الاجتماعي ومسالة الايديولوجيا واليوطوبيا/الفكر العربي المعاصر، عدد تموز/آب 1989، ص.93.

هذا واضح في استراتيجية الدولة المعاصرة*، فاحتفال الدولة الفرنسية بالمائوية الثانية للثورة الفرنسية إحتفالا أسطوريًا، دام سنة كاملة، سخّرت له أموال طائلة، إنما للايهام بأنّها الوريثة الشرعية لدولة حقوق الانسان، والديمقراطية، ولتبرهن على أنّ وجودها الرّاهن، وبالشكل الذي توجد عليه وجود شرعي مقبول، لا يمكن أن يوضع موضع تساؤل. كذلك فإنّ استراتيجية الدولة العربية الاسلامية القديمة، لم تكن تخلو من هذا المنحى، ونجد في «رسالة الجاحظ في بني أمية» خير نموذج يعيننا على استبصار استراتيجية الإدماج الايديولوجية التي توخّتها الدولة العباسية، باعتبارها نموذجا للدولة الاسلامية القديمة، حتى تحافظ على وجودها السياسي المهيمن.

ومن المرجّح أنّ الجاحظ كتب هذه الرسالة في عصر المأمون الذي تبنّى الاعتزال ايديولوجية رسمية للدولة، مبعدا أهل السنة والجماعة الذين رأوا في اختياره الاعتزالي زندقة**. فقد قام المأمون بعدة اجراءات، أهمّها تأسيس بيت الحكمة، وتشجيع حركة الترجمة، والتأليف، وعمل خاصة على استمالة الشيعة، فعقد ولاية العهد لعلي الرضا، وفكّر في إرجاع واحة فدك إلى آل البيت، وآتخذ لقب الامام، وزاد في عدد تكبير الصلوات[23]. ولم يفعل المأمون ذلك، إلّا لأنّه شعر بتعاظم خطر

---

* *الدولة الحديثة في افريقيا، وآسيا، تتوخى كذلك نفس الطريقة : فالاحتفال بأعياد الاستقلال الوطني، أو الثورات التي جاءت ببعض الأنظمة السياسية إلى الحكم، انما يتعلق بوظيفة الإدماج الايديولوجية التي تثبت بها هذه الدول استمرار شرعيتها السياسية.*

** *نرجح أن يكون الجاحظ قد كتب هذه الرسالة في عصر المأمون الذي استدعاه الى بلاطه في بغداد وطلب منه تحبير رسالة في الامامة انجزها فنالت اعجاب المأمون، ونعتقد ان الجاحظ في هذه الرسالة قد اتم مشروع رؤيته للامامة والخلافات التي جدت حولها في مرحلة النشأة الاسلامية.*

(23) راجع : المسعودي : مروج الذهب. ج 4، ص.224.
وانظر كذلك : اليعقوبي : مشاكلة الناس لزمانهم. ص.22.

الشيعة الذين بدأوا يستقطبون الأوساط الشعبية المحرومة، ممّا يشكّل تهديدا صارخا للدولة، فكان أن استغنى عن الايديولوجية السنّية بتبنيه الإعتزال، حتى يحقق التوازن المرجوّ للجسم الاجتماعي، فالمعتزلة يمثّلون الحلقة الوسط بين السنّة والشيعة، من ناحية، ولبراعتهم في المُحاجة المنطقية يستطيعون درء خطر النّابتة، وهي فرقة سنية تستعمل المنطق بدورها للتشهير بالعبّاسيين والدفاع عن الأمويين. ولقد وعى المأمون أنّ سياسته هذه لا يمكن لها النجاح، إلاّ إذا جنّد لها خيرة مفكري الإعتزال في عصره، فكان الجاحظ أحدهم، وفي رسالته في بني أمية إشارات واضحة إلى ما ذهبنا اليه.

وأوّل خطة في هذه السياسة تتمثل في التشهير بالزّعيم الأموي، وإظهاره في مظهر مدنس، بتلقف الأخبار المشينة له، وتجريده تبعا لذلك من كل شرعيّة يمكن أن يستظلّ بها، وإظهار العبّاسيين ليس بمظهر المنتصرين للبيت العبّاسي، وإنّما بمظهر المنقذين للأمّة الاسلامية من هؤلاء الذين خرجوا من غمارها، ونكّلوا بأبنائها، وعاثوا في الارض فسادا. يقول الجاحظ في شأن معاوية بن أبي سفيان «ثم مازالت معاصيه، من جنس ما حكينا، وعلى منازل ما رتّبنا، حتى ردّ قضية رسول الله صلّى الله عليه وسلم ردّا مكشوفا، وجحد حكمه جحدا ظاهرا في ولد الفراش، وما يجب للعاهر، مع اجتماع الأمّة أنّ سميّة لم تكن لأبي سفيان فراشا*، وإنما كان بها عاهرا، فخرج بذلك من حكم الفجّار إلى حكم الكفّار»[25]. وهكذا يبدو معاوية معانقا للمدنّس في ذروته يخالف ما نصّ عليه النبيّ في قوله «الولد للفراش وللعاهر الحجر». فلا

---

* *انظر حول قصة سمية وابي سفيان (24).*

(24) ابن قيم الجوزية : اخبار النساء. ص.180 — 181.

(25) ابو عثمان الجاحظ : رسالة في بني امية. في كتاب تقي الدين المقريزي : التزاع والتخاصم فيما بين بني امية وبني هاشم. ص.124.

يعير إهتماما للشرع الاسلامي، ويدوسه نتيجة لنزواته العابثة التي لم تستجب إلى رغبة الإسلام في تأسيسها وضبطها حين ألحق زياد بن أبيه بن أبي سفيان من سميّة خليلته بأبيه.

ثم يواصل الجاحظ الكشف عن رذائل معاوية، فيقول «وليس قتل حجر بن عديّ ــ قتله معاوية سنة 51 هـ ــ واطعام عمرو بن العاص خراج مصر وبيعة يزيد الخليع، والاستئثار بالفيء، واختيار الولاة على الهوى، وتعطيل الحدود بالشفاعة والقرابة من جنس الأحكام المنصوصة والشرائع المشهورة، والسنن المنصوبة»[26]. وعلى هذا النحو تبدو الدولة الأموية من خلال سيرة مؤسسها وزعيمها الأوّل، مرتدّة إلى القيم الجاهلية التي جاء الاسْلام ليمحوها. فرئيسها، علاوة على أنّه رمز للملك الكسروي القيصري الذي يزدري مقاصد الشّرع العميقة، لأنّه يحكم بالقهر والغلبة، ويسعى جاهدا الى الترف باحتكار أموال المسلمين «الاستئثار بالفيء» و«إطعام عمرو بن العاص خراج مصر»، فهو زعيم مستبدّ، لا فرق بين سياسته، وسياسة شيوخ القبائل العربية في الجاهلية، مادام حكمه لا يسير وفقا لأحكام العدل والإنصاف، بل وفقا للأهواء الشخصية، بمحاباة الأقارب، وتعيين الولاة على الهوى، أي دون مراعاة كفاءاتهم وعدلهم وقدرتهم على تسيير شؤون الرعيّة، فهل زعيم كهذا يصحّ أن يكون خليفة ؟. وهل ثمة شكّ في أنّه، لا يمكن أن يكون كذلك، وأنّ ادّعاءه الخلافة باطل. وهذه كما يقول الجاحظ «أوّل كفرة كانت من الأمّة، ثم لم تكن، إلّا فيمن يدعي إمامتها، والخلافة عليها»[27].

إلّا أنّ ما يؤكد عليه الجاحظ، هو أن دنس معاوية الأخلاقي

(26) ابو عثمان الجاحظ : رسالة في بني امية. في كتاب تقي الدين المقريزي : النزاع والتخاصم فيما بين بني امية وبني هاشم. ص.124.

(27) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والسياسي، ليس ظاهرة شاذة منفردة في التاريخ الأموي. فالمدنّس يشكّل جوهر الإيديولوجيا الأخلاقيّة للدّولة الأموية ذاتها* فالإنحراف ميزة كلّ ملوكها، وولاتها، ورجال دولتها. يقول الجاحظ : «ثم ما كان من يزيد ابنه، ومن عماله وأهل نصرته، ثم غزو مكة، ورمي الكعبة، واستباحة المدينة... وهدم البيت الحرام، وقبلة المسلمين»[28] إلى أن يصل إلى عبد الملك بن مروان، وابنه الوليد، وعاملهما الحجاج، ومولاه يزيد بن أبي مسلم، فأعادوا على البيت بالهدم، وعلى حرمة المدينة بالغزو، فهدموا الكعبة، واستباحوا الحرمة، وحوّلوا قبلة واسط، وأخّروا صلاة الجمعة»[29].

لسنا في حاجة إلى القول، بأنّ دنس الزعيم الأموي يصل إلى ذروته، باستباحة الأماكن المقدسة : رمي الكعبة، وهدمها واستباحة المدينة. وكلّما غرق الحاكم الأموي في استباحة المقدس إلّا وازداد دنسا، ووقع تجريده من مظلّة القداسة التي يستظلّ بها، بوصفه يحكم باسم الإجماع الذي يشدّد الجاحظ على وهميته، لأنّ عام صعود الأمويين إلى السّلطة، ليس كما سمّوه عام الجماعة، فما كان عام جماعة على حدّ قوله بل «عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحوّلت فيه الإمامة ملكا كسرويا، والخلافة غصبا قيصريا، ولم يعد ذلك أجمع الضلال والفسق»[30].

---

* عادة ما يقع استثناء عمر بن عبد العزيز، عند ذكر ملوك بني أمية الفاسقين، الظالمين. ولكن الجاحظ لا يذكره بكلمة لا سيّئة ولا طيّبة، ولعلّ سكوته عن عمر سكوت غير بريء سياسيا لأنّ ذكر محاسنه التي يعدّدها عادة فقهاء السنّة، من شأنه أن يوفّر لمعارضي العباسيين بني أميّة مشذبا يتعلّقون به لتلميع صورة الأمويين.

(28) المصدر نفسه، ص.125.

(29) المصدر نفسه، ص.128.

(30) ابو عثمان الجاحظ : رسالة في بني امية. في كتاب تقي الدين المقريزي : النزاع والتخاصم فيما بين بني امية وبني هاشم. ص.124.

إنّ صورة الزعيم الأموي، كما تتّضح من خلال خطاب الجاحظ المعتزلي، صورة قاتمة توحي بمدى تغلغل أقدام الحاكم الأموي في الوحل الدنيوي. لم يترك الجاحظ، أيّ حجّة حتى يجتثّ أيّ حنين يمكن أن يراود معاصريه إلى ماضي بني أميّة، بذكر كلّ فاحشة أمويّة، فيخاطب القارىء : «وما يدلّك على أنّ القوم، لم يكونوا إلاّ في طريق التمرّد على الله، عزّ وجلّ، والإستخفاف بالدّين، والتهاونِ بالمسلمين، والابتذال لأهل الحقّ، أكل أمرائهم الطّعام، وشربهم الشّراب على منابرهم أيّام جمعهم وجموعهم»[31]. وكيف يمكن لعامة المسلمين من معاصريه، أن يراودهم الحنين إلى بني أميّة وأسلافهم من المؤمنين كانوا «يتكدّرون ويداهنونهم مرّة، ويقاربونهم مرّة»[32] خوفا من بطشهم وظلمهم حتّى إذا تجرّأ مسلم، ونطق مستنكرا أفعالهم «خبط بالسّيف وأخذته العمد، وشكّ بالرّماح وإن قال قائل ـــ خف الله ـــ أخذته العزّة بالإثم، ثم لم يرض إلاّ بنثر دماغه على صدره، وصلبه حيث تراه عياله»[33].

ومن ثمة تكتمل صورة الزعيم الأموي في رسالة الجاحظ. إنّه زعيم لا فرق بينه، وبين كسرى الفارسي، أو القيصر الروماني، فاجر، يشرب الخمر على منبره في جمعه وجموعه، ويحتكر أموال المسلمين، ويوزّعها على مقربيه، ويقتل ويروّع بطريقة فظيعة خصومه، ناثرا أدمغتهم على صدورهم، ويحدث كلّ ذلك أمام أبنائهم. ولقد أضاف الجاحظ إلى هذه الصّورة القاتمة صورة هزليّة ساخرة في كتاب البخلاء، أبعد ما تكون عن هذه الجدّية الصّارمة التي نلاحظها في هذه الرّسالة، تكشف عن خروج زعماء بني أميّة من غمار الأمّة، وتنكرهم لمبدإ الكرم

(31) المصدر نفسه، ص.127.
(32) المصدر نفسه، ص.128.
(33) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المركزي في الايديولوجية الإجتماعية والأخلاقية العربية الإسلاميّة[34].

وقد أورد الجاحظ أخبارا تشين بني أميّة نسبها إلى رواة مجهولين فيقول : «قالوا : وكان معاوية تعجبه القبّة، وتغدّى معه ذات يوم صعصعة بن صوحان، فتناولها صعصعة من بين يدي معاوية، قال معاوية (إنّك لبعيد النجعة)، قال صعصعة (من أجدب انتجع)»[35]. ثم انتقلت صفة البخل بالوراثة إلى أبنائه وورثته في الحكم، فهشام بن عبد الملك «دخل حائطا له فيه فاكهة وأشجار وثمار، ومعه أصحابه، فجعلوا يأكلون، ويدعون له بالبركة، فقال هشام : «يا غلام اقلع هذا وأغرس مكانه الزيتون»[36]، كما أنّ المغيرة بن عبد الله بن أبي عقيل الثقفي، وهو أحد عمّال الأمويين، كان يأكل تمرا، هو وأصحابه، فانطفأ السّراج، وكانوا يلقون بالنوى في طست، فسمع صوت نواتين فقال : من هذا الذي يلعب بالكعبتين»[37].

فقد تكون هذه الأخبار من صنع الجاحظ، أو قد يكون سمعها عن غيره، باعتبارها متواترة بين الناس في عصره، ولذلك* نسبها إلى راوٍ جماعي مجهول — قالوا —، ولكن لا نملك إلا أن نشكّ فيها، لأنّ وراءها نزعة سياسية عباسيّة مبيّتة الهدف منها تدنيس سلوك الزعيم

(34) راجع كتابنا : نحو دراسة في سوسيولوجية البخل. ص.175 — 176.

(35) طه الحاجري : تقديم كتاب البخلاء. ص.32.

(36) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(37) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* *لا شك أنّ المخيال الاجتماعي الذي يشتغل تحت ضغط الايديولوجيا السياسية العباسية، قد ساهم إلى حدّ كبير في بلورة صورة الزعيم الأموي البخيل الشره على الطعام الذي يستعمل سلطته السياسية هذه المرة، لا للإستئثار بالفيء، بل للإستئثار بكعبة تمر أو زيتون. حول دور المخيال في تشكيل صورة بخلاء الجاحظ بمن فيهم بني أمية راجع (38).*

(38) كتابنا : نحو دراسة في سوسيولوجية البخل. ص.181 — 182.

الاموي، وإظهاره في مظهر كاريكاتوري مضحك، أبعد ما يكون عن وقار السلطة وهيبتها. فهل يمكن أن يكون خليفة المسلمين، أو أحد ولاّته، من يجادل، ويخطّط، ويأمر من أجل كعبة زيتون أو تمر ؟! ولكنّ السؤال الذي يطرح : أين تتّضح وظيفة الادماج الإيديولوجية، من خلال صورة الزعيم الاموي المدنّس كما شكّلها الجاحظ في رسالته ؟ إنّها بكلّ تأكيد تبدو من خلال صورة الزعيم العبّاسي المناقضة لها والنافية لها جدليّا، لأنّه وحده ــ كما يكشفه لنا خطاب الجاحظ المسكوت عنه ــ مقدّس بمعنى أنّ سلطته شرعية تستند إلى إجماع حقيقي، فإذا كانت النابتة* تقول «لا تسبّوه فإنّ له صحبة وسب معاوية بدعة، ومن يبغضه، فقد خالف السّنّة»[39]، فإنّ الزّعيم العبّاسي وحده، لا يجوز سبّه، والتطاول على سلطته، لأنّ ذلك يعدّ بدعة، ومخالفة للسنّة، وانتهاك لسياسته المقدّسة التي تسير وفقا لأحكام الشرع. فمن خلال صورة الزعيم الأموي المدنّس، تتراءى لنا صورة الزعيم العباسي المقدّس الذي جاءت سلطته على أنقاض حكم كسروي قيصري، موغل في الإستبداد، والتظلّم، وملطخ بدماء المسلمين.

إنّ خطاب الجاحظ الإيديولوجي، ينقلنا عبر استراتيجيّة إدماجيّة إلى مرحلة التأسيس العبّاسي الذي جاء ليطوي، مرحلة التعفّن السّياسي، والهمجيّة الأمويّة. فشرعية الزعيم العبّاسي وقدسيته، يستمدّها من انقلابه الثوري على زعيم متّهم بالأنانيّة والتكبّر والفجور، وتطهيره للجماعة الإسلامية من هذا الرّجس، واستئصاله لهذا الورم الذي سرى في جسم الأمّة طيلة قرن كامل. يستعيد الجاحظ المرحلة الأموية القاتمة كما يصوّرها، ليستعيد معها مرحلة التأسيس العبّاسي المغاير الذي يجب أن

---

* *النابتة فرقة قد تشكلت في بداية القرن الثالث للهجرة معارضة للعباسيين والمعتزلة بولائها للامويين (انظر تحقيق حسين مؤنس لرسالة الجاحظ في بني امية).*

(39) ابو عثمان الجاحظ : رسالة في بني أميّة. ص.125.

يكون ماثلا في الأذهان، وحاضرا في المخيال الاجتماعي، حتّى تستمرّ سيطرة الدّولة واستقرارها، بتهميش أعدائها من الناتية. وغيرهم من الّذين يرسمون صورة أخرى للأمويين، ويريدون ترسيخها في الأذهان، لوضع شرعيّة الوجود العبّاسي موضع شكّ ومعارضة.

فدور الايديولوجيا يتجلّى في الإيهام، بأنّ الأحداث المؤسّسة للمجموعة الانسانية على حدّ تعبير بول ريكور (Paul Ricoeur) والمجموعة العبّاسية في هذا السياق هي المكوّنة للذّاكرة الجماعيّة. إنّ رسالة الجاحظ في بني أميّة، تحقّق تماما تلك الوظيفة الإدماجية التي حدّدها بول ريكور (Ricœur)[40]، كوظيفة إيديولوجية أساسيّة وعميقة. فهي تخلّد الحدث العبّاسي التأسيسي، وتبرهن على أنّ وجود الجماعة العبّاسيّة في السّلطة، أمر ضروري وشرعي وتؤكد عليه.

غير أنّ تخليد الحدث العبّاسي يسير في آستراتيجية الجاحظ ــ المأمون المعتزلية على نفس الوتيرة مع تخليد الحدث الشيعي، فاستمالة الشيعة يقتضي بالضرورة البرهنة على أنّ وجودهم بالكيفية التي يوجدون بها أمر بدوره مقبول، وقابل للفهم من قبل الدولة.

فالخطّة الثّانية في سياسة الدولة العباسية في طور آعتزالها، والتي ينفذّها الجاحظ في رسالته على أحسن وجه، هي إظهار الدّولة العبّاسيّة، بمظهر الحامي لأهل البيت، والمتعاطف معهم ضدّ المظالم التي آرتكبها في حقّهم بنو أمية، والتشهير بها حتّى يعرف النّاس التّضحيات التي قدّمها الزعيم الشيعي، من أجل نصرة قضيّته،فيظهرون من خلال رسالة الجاحظ المعتزلي، أصحاب حقّ، وليسوا غلاة وأهل بدع وأهواء. فآل البيت على حدّ قوله : «مصابيح الظّلام وأوتاد الإسلام»[41]. فلم يمنع

(40) بول ريكور (RICOEUR) الخيال الاجتماعي ومسالة الايديولوجيا واليوطوبيا. مجلة الفكر العربي المعاصر عدد تموز/آب 1989، ص.93.

(41) ابو عثمان الجاحظ : رسالة في بني امية. في كتاب تقي الدين المقريزي : النزاع والتخاصم فيما بين بني امية وبني هاشم. ص.125.

إحتماء الحسين بن علي بالبيت الحرام بني أميّة من مطاردته، وهدمه فوق رأسه، لأنّهم أرادوا «المتحرّز به، والمتحصّن بحيطانه»[42].

يقول الجاحظ، وهو يصوّر فظاعة التنكيل به، وبأسرته «كيف تصنع بنقر القضيب بين ثنيتي الحسين عليه السلام، وحمل بنات رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حواسر على الاقتاب العارية، والإبل الصعاب، والكشف عن عورة عليّ بن الحسين عند الشكّ في بلوغه، على أنّهم وإن وجدوه وقد أنبت قتلوه، وإن لم يكن أنبت حملوه، كما يصنع أمير المسلمين بذراري المشركين. وكيف تقول في قول عبيد الله بن زياد لإخوته وخاصته : دعوني أقتله، فإنّه بقية هذا النّسل، فأحسم به هذا القرن، وأميت به هذا الدّاء وأقطع به هذه المادة ؟»[43].

إنّ الأخبار التي يوردها الجاحظ في تصوير التنكيل الأموي بزعماء الشيعة الأوائل، وخاصة الحسين بن عليّ وابنه عليّ لا تختلف مع الروايات الشيعيّة[44]، وإنّما تدعّمها، وتضفي عليها متانة بلاغيّة وبيانية جاحظيّة معهودة قلّما تصل إليها الروايات الشيعيّة ذاتها. فعليّ بن الحسين يبدو موضوعيا للعنف الأموي الوحشي الذي آستهدف أجزاء دقيقة من جسده، فمجرّد الكشف عن العورة يعدّ عملا موغلا في المدنس، فما بالك بنقر القضيب بين الثنيتين ؟. وكذلك يتحوّل العنف علاوة على ماديته، إلى عنف رمزي يستهدف العضو الخصيب في الجسد الذي بدونه يصبح الجسد مخصيا غير قادر على الإنجاب، فيتم القضاء على التوالد والتكاثر داخل أهل البيت، ومن ثمة شلّ كلّ إمكانية لاستمرار الحياة فيها.

(42) المصدر نفسه، ص.126.

(43) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(44) راجع : المطهر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.114.

فالهدف الأموي يتجلّى في القضاء المبرم على الآلة «التي تعيد إنتاج العائلة النبوية، بل إعادة إنتاج خطرها على العائلة الأموية، ولذلك كان مصير علي بن الحسين التعذيب أيضا، لأنّهم وجدوه بعد الكشف عنه قد أنبت بعد. أي أنّه أصبح قادرا على انتاج الخطر الذي يستهدف آستقرار الدولة الأموية وهنائها، وهذا ما يفسر أنّ الجماعة الشيعيّة تعيش عقدة الاخصاء (complexe de castration) السياسي التي ظلّت تتابعها، طوال تاريخها، لأنّها حرمت في نظرها من حقّ شرعي في ممارسة الأبوّة على المجتمع الاسلامي، أي إمامته وقيادته.

وبهذه الطريقة يخلّد الجاحظ الحدث الشيعي، باستعادة فترة التأسيس الدّموي لهذه الجماعة السياسيّة. إنّه يعيد إدماجها باعتباره ايديولوجيّ السّلطة* في الجسم الاجتماعي السياسي، بعد أن قمعت طويلا، وهمّشت من قبل الدولة العباسية ذاتها، قبل اعتزالها في عصر المأمون. وإذْ يفعل ذلك، فهو يبرّر فعله بالتّضحيات الجسيمة التي قدّمها الزعيم الشيعي حتى يتحقّق مشروعه السّياسي الدّيني. لقد دفع هذا الزعيم ضريبة الدّم الباهظة الثمن، ومن هنا تنبثق قدسيتُه، لكونه لم يقتل ويعدّ قتله عملا إجراميا، إلّا لأنّه مقدّس، ولكن ما كان له أن يكون كذلك لو لم يقتل، أو كما يقول ريني جيرار (René Girard) «إنّ قتل الضحيّة عمل إجرامي لأنّ الضحية مقدّسة، ولكن الضحيّة لا يمكن أن تكون مقدّسة، بدون قتلها»[46].

---

* *لعب الجاحظ دور ايديولوجي السّلطة بدون شكّ في عصر المأمون وفي عهدي المعتصم والواثق، فقد استضاف المأمون الجاحظ في بغداد وطلب منه تحبير رسالة في الامامة، فحبرها واستدعاه كما يقول الاستاذ شارل بيلا (Charles PELLAT) إلى بلاطه ليهنّئه فسخّر موهبته في الكتابة لخدمة بني العباس (45).*

(45) انظر شارل بيلا (Charles PELLAT) النثر العربي ببغداد، تعريب محمد العجيمي، حوليات الجامعة التونسية، العدد 24، 1985.

(46) René GIRARD : *La violence et le sacré*. p.13

فآسترجاع موت الحسين بن عليّ، وتصويره بهذه الدقّة في أسلوب خطابي بيانّي، من شأنه أن يغذّي في الذاكرة الشيعيّة إحساسها بالاضطهاد، ويولّد لدى المجموعة الشيعيّة، انفعالات اليتم الجماعي، وهذا من شأنه، أن يقويّ من تضامنها وتماسكها الدّاخلي، ويدعوها إلى الثأر لدماء زعمائها، فالثأر للدم هو أحد الآليات البسيكولوجية العميقة التي تتحكّم في الجماعة العربيّة في العصر الوسيط بصرف النظر عن انتمائها المذهبي السياسي[47]، ونلاحظ دعوة ضمنية قوية في خطاب الجاحظ إلى الثأر. فكأنّه يدعو الشيعة إلى الثأر لدمائهم المهدورة. فما معنى أن يؤكد الجاحظ في معرض حديثه عن قتل الحسين بن علي على ذكر الدم، وشرب الدم، وتبريد الغليل ؟[48].

فاستعادة الحقّ الشيعيّ، لا يمرّ فقط عبر الإعتراف الرّسمي، بتضحياتهم، وإنّما يتطلّب خاصّة الثأر بهدر دم القاتل، «فالثأر الوحيد الكافي، كما يقول ريني جيرار (René Girard) للدم المهدور، هو هدر دم القاتل»[49]، ولكن من سيكون موضوع الثأر ومعاوية ويزيد قد أصبحا في عداد الماضي ؟ وهل مهمّة الثأر مهمّة شيعيّة، أم مهمّة الدّولة العباسيّة ؟

ومن البديهي، أن يكون الثأر في غياب معاوية وآبنه يزيد من النّابتة، هذه الفرقة التي تعتبر سبّ معاوية فتنة، ومن يبغضه فقد خالف السنّة، وتهدّد بالقول أنّ له صحبة. هنا تكمن الخلفية الإيديولوجية والسياسيّة العميقة التي تقف وراء تجييش الجاحظ للوجدان الشيعي، ضدّ خطر النّابتة الذي يستهدف على قدر المساواة الدّولة العباسيّة والجماعة الشيعيّة سواء بسواء. ولكن هل تسمح إستراتيجيّة الجاحظ العباسية

---

(47) انظر حول مسألة الثأر في المجتمعات التقليدية. المرجع السابق. ص.14.

(48) ابو عثمان الجاحظ : رسالة في بني أميّة. ص.125.

(49) René GIRARD : *La violence et le Sacré*. p.31

للشيعة القيام بمهمّة قطع دابر النابتة، وتصفيتها، وتبعا لذلك الثأر بواسطتها من بني أمية ؟.

إنّ الإجابة عن هذا السؤال لمهمّة صعبة، وتستدعي الإحتراز والتريّث، ولكن ما يرجّح قوله أنّ الدولة العباسيّة في عصر المأمون الذهبي، هي أبعد ما يكون عن ارتكاب هذه الحماقة السياسيّة، فتوكيل الشيعة بهذه المهمّة تغييب للدولة ذاتها، والعنف السياسي، عندما يندلع قد يبدأ بتشجيع من الدولة حتى يقضي أعداؤها بعضهم على البعض، فتحفّز العدوّ الثانوي، أو الصديق المرحلي على عدوّها الرئيسي. ولكن «لغم العنف» عندما ينفجر قد تصل شظاياه إلى الدولة ذاتها. وكما يقول ريني جيرار (René Girard) «إنّ الثأر يمثّل حدثانا لا نهائيا فبمجّرد أن يصل إلى نقطة معينة في جماعة انسانية ما، حتى يجنح نحو الاتّساع، ليشمل الجسم الاجتماعي كلّه»[50]. ولذلك نرجح أنّ مهمّة الشيعة تقف عند هذا الحدّ، وهو الوقوف إلى جانب الدّولة في هذه المهمّة مقادين وليسوا قادة.

إنّ ما لا يمكن أن نتعامى عنه، هو أنّ أحد الأسباب التي تقف وراء تبنّي العباسيين لقضيّة أهل البيت والتنديد بقمع الأمويين لهم، هو سحب البساط من تحت أقدام غلاة الشيعة الإمامية والباطنية الذين بدأوا في ذلك العصر يستقطبون أنصارا جددا أقوياء بتغلغلهم في صفوف الفلاّحين والتجّار الصغار، والحرفيين والصنّاع[51].

وما يؤكد هذا الرأي الذي ذهبنا إلى ترجيحه، ويتعلق بتحجيم الدّور الشيعي حتى لا يتجاوز الحدود المرسومة له، هو دفاع الجاحظ المستميت عن عثمان بن عفّان الخليفة الثالث الذي لا يضاهي كره الشيعة له، إلاّ كرههم لمعاوية بن أبي سفيان، وابنه يزيد.

(50) René GIRARD : *La Violence et le Sacré*. p.31.

(51) سعيد بن سعيد، الفقه والسياسة. ص.52.

فعثمان في نظريّة الشيعة السياسيّة على اختلاف فرقهم* مغتصب للخلافة من صاحبها الشّرعي علي بن أبي طالب، وقد أساء التصرّف في أموال المسلمين بمحاباة الأقارب، ولذلك فإنّهم يرون في قتله عملا شرعيّا[53]. في حين يرى الجاحظ في قتله عملا إجراميّا، لا مراء عليه. ويبدي تعاطفا كبيرا مع عثمان أحد ألدّ أعداء الشيعة، لا يضاهيه إلاّ تعاطفه مع الحسين بن علي، أهمّ زعيم للشيعة بعد أبيه عليّ بن أبي طالب.

لقد أشرنا في القسم المتعلّق بانقلاب الخلافة إلى ملك «من المقدّس إلى المدنّس» إلى الطريقة التي وصف بها الجاحظ مقتل عثمان بن عفّان الذي بعجت بطنه بالحراب، وضربت أوداجه بالمشاقص، وشدخت هامته بالعمد، هذا مع وطئهم في أضلاعه بعد موته، وإلقاء على المزبلة جسده مجرّدا بعد سحبه... إلا أنّه ينتقل بعد ذلك في خطاب تجييشي يدعو صراحة إلى الثأر من قاتليه فيقول : «لا جرم قد احتلبو به دما، لا تطير رغوته، ولا تسكن فورته، ولا يموت ثائره، ولا يكلّ طالبه، وكيف يضيع الله دم وليّه، والمنتقم له ؟ وما سمعنا بدم بعد يحيي بن زكرياء عليهما السلام غلا غليانه وقتل سافحه، وأدرك بطائلته، وبلغ كلّ محبّته، كدمه رحمة الله عليه»[54].

يتحوّل خطاب الجاحظ على هذا النّحو إلى خطاب دموي، يسجّل فيه الدم حضورا مكثّفا حتى كأنّه يخيّل إلينا أنّ دم عثمان الذي مرّ على قتله في ذلك العصر حوالي القرنين من الزمان، ما زال يجري ساخنا

* *عثمان بن عفان غير معترف بإمامته من كلّ الفرق الشيعية على خلاف ابي بكر وعمر اللّذين تعترف بخلافتهما فرقة الزيدية الشيعية، مع إيمانها بأنّ علي أولى منهما بالخلافة (52).*

(52) فصل امامة : د م ا ج 3 بالفرنسية ط 2 (1193) (MADELUNG).

(53) المطهر الحلّي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة. ص.112.

(54) ابو عثمان الجاحظ : رسالة في بني امية. ص.122 — 123.

فائرا في رغوته، أي لم يفارق جسده، وما زال ينتج فيه الحياة، عثمان مازال حيا، هذا ما يوحي به المسكوت عنه في خطاب الجاحظ، وهو حيّ بوجود الثائر لدمه المنتقم له — إنّه يوجد بوجود الجاحظ نفسه، بل قل الدّولة العبّاسيّة ذاتها. يرتقي الجاحظ بعثمان إلى مرتبة الانبياء، وهو الذي لا يتجاوز أن يكون مجرما أو ذئبا كاسرا على حدّ اعتقاد النيسابوري الشيعي الباطني ويعيده إلى الحياة بالدّعوة إلى الثأر لدمه.

فقتل عثمان كقتل الحسين بن علي تماما فعل إجرامي لأن ضحيّته مقدّسة، ولكنّ عثمان ما كان له أن يرتقي إلى المقدّس — مرتبة الأنبياء — لو لم يقتل بهذه الطريقة الفظيعة، والثأر للمقدس فعل مقدس أيضا يجب الدّعوة إليه. يقول ريني جيرار (René Girard) «إنّ الثأر يقدّم نفسه على أنّه يستعيد حقّا مشروعا، فكل استعادة حقّ تتطلب استعادة حقوق أخرى، فالفعل الاجرامي الذي يعاقبه الثأر لا يعتقد أبدا أنّه البادئ، وانّما يتصوّر أنه ثأر من جريمة قديمة أكثر تميّزا»[55] ومن ثمة تتّضح وظيفة خطاب الجاحظ الإيديولوجي الإدماجي، فهو بعد دعوته الصريحة إلى الثأر من قاتلي عثمان المجرمين، يضع الحدّ الفاصل بين التحالف المعتزلي العباسي والشيعة. فزمن التأسيس الشيعي الذي يستعيده الجاحظ بشكل يعيد به إنتاج الجماعة الشيعية في التاريخ السياسي، ليس هو زمن التأسيس العبّاسي. فالزمن التأسيسي العبّاسي كلّي يحتضن زمن التأسيس الشيعي، باعتباره جزء منه لا يتمتّع باستقلاليته الذاتيّة. فالأول أشمل من الثاني والدولة أشمل من الجماعة السياسيّة الضيّقة. فتاريخ دولة بني العبّاس وجذورها التاريخيّة، لا تبدأ مع الشيعة، وإنّما مع أبي بكر الصّديق وعمر بن الخطاب، اللّذين يضعهما الجاحظ في الطبقة الاولى المعاصرة للنبي، حين كان المسلمون على التوحيد الصحيح،

(55) René GIRARD : *La Violence et le Sacré*. p.31.

والاخلاص المخلص مع الألفة، واجتماع الكلمة على الكتاب والسنّة[56].

وبهذا الشكل يحتضن خطاب الدّولة الإيديولوجي الجماعة السنّية المستنكرة لاعتزال المأمون، فدم الزعيم السنّي مازال فَاتِرًا فورة دم الزّعيم الشيعي، وأخذ ذلكما بعين الإعتبار هي بالتأكيد مهمّة الدولة الراغبة في استقرارها، والمحافظة على توازن جسم المجتمع لكي لا يختلّ لصالح هذا أو ذاك.

وهكذا تثبت الإيديولوجيا تلك الصّورة النموذجية التي تتمثّل بها كلّ جماعة تاريخية وجودها الخاص، صورة خطوطها من الدم والتضحية في المجتمع الاسلامي، ولكن دورها إيجابي، لأنّها تؤسس وحدة الجماعة، وتماسكها، وتقوّي إحساسها بهويتها الذّاتيّة[57]. ورغم دورها في تبرير السلطة، وإضفاء الشرعيّة على المؤسسة السياسيّة المهيمنة، فإنّه كما يقول ريكور (Ricœur) «لا يجب أن نتغافل عن دور الإيديولوجيا الإيجابي، أي دورها التأسيسي البنائي الجيد الذي تلعبه في حياة الجماعة[58].

وعلى هذا النحو تلعب الايديولوجيا الإسلامية* ضمان بقاء الواقع، كما هو، أو تسعى لتقويضه لبناء واقع مغاير في الظاهر للأول، ولكنّه

(56) ابو عثمان الجاحظ : رسالة في بني امية. ص.121.

(57) بول ريكور : المخيال الاجتماعي ومسألة الإيديولوجيا واليوطوبيا. الفكر العربي المعاصر، عدد تموز/آب 1989، ص.94.

(58) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* *إنّ الايديولوجيا الاسلامية بتفريعاتها السنية والمعتزليّة والشيعية، قد سعت الى الحفاظ على الواقع كما هو. وعندما توهمنا بأنها تريد تقويضه وتجاوزه، كما هو الشأن عند الشيعة الباطنية (من خلال النيسابوري)، فإنّها في الحقيقة تهدف إلى تقويض واقع يشكله السنة، واقع سني، لتبني واقعا آخر محايثا له، يختلف عنه في الظاهر، ويتسق معه في الباطن، لأنّ القوانين التي تتحكم فيهما واحدة.*

يتّسق معه في الباطن. غير أنّه في مقابل الايديولوجيا، وضعت اليوطوبيا الاسلامية ذلك الواقع موضع تساؤل، فكانت تعبيرا عن الطموحات العميقة الكامنة في الجماعة الاسلامية المكبوتة بقوة النظام السياسي والإجتماعي القائم، فاليوطوبيا كما يقول بول ريكور (Ricœur) «هي ممارسة التخيّل لأجل التفكير في ــ طريقة مغايرة للوجود ــ الاجتماعي العام... أي الحلم بكيفية مغايرة للوجود، ولتنظيم الحياة السّياسيّة»(59).

ومرّة أخرى يكون الزعيم الإسلامي موضوع تخيّل في اليوطوبيا الاسلامية* ، كما كان موضوع تخيّل في الايديولوجيا. إنّه مغاير للزعيم التاريخي الواقعي السنّي، أو الشيعي على حدّ السّواء ولا تخلع عليه اليوطوبيا قداسة أسطورية على النمط الشيعي، كأن يحوّل التراب إلى سويق وسكّر أو يرجع الشمس وهي تهوى إلى الغروب إلى كبد السماء، فذاك كان رغم أسطوريته زعيما موجودا، ولكنّ زعيم اليوطوبيا يظلّ منشودا، منتظرا. لا شكّ أنّه يحمل مواصفات الزعيم الشيعي المهدي المنتظر الذي سيعود يوما ليحقّق العدل في الأرض**، ولكنّه مع ذلك يبقى متميّزا، لأنّه بكلّ بساطة زعيم كوني. فقداسته يستمدّها من هذه الكونية ذاتها. وعلى خلاف المهدي المنتظر الزعيم المذهبي الإسلامي في أحسن الحالات فإنّ زعيم اليوطوبيا الاسلاميّة، لا يمكن

(59) بول ريكور (Paul RICOEUR) : الخيال الإجتماعي ومسألة الايديولوجيا واليوطوبيا. الفكر العربي المعاصر، عدد تموز ــ آب 1989، ص.95.

* *حول اليوطوبيا العربية-الاسلامية راجع : محمد علي الكبسي : الطوباوية والتراث، ص 19 ــ 20.*

** *يشتغل المخيال الشيعي تحت وطأة الإيديولوجيا واليوطوبيا. ففي الفترات التي يكون فيها الزعيم قائدا للدولة (الدولة الفاطمية مثلا)، يصبح محلّ تبرير في المذهب الشيعي، وعندما غاب وفقد الأمل في وجوده واقعيا، مع موت المهدي العسكري الامام الثاني عشر، أصبح الزعيم منتظرا وموضوع حلم واسع للذات الشيعية الامامية المتخيلة، ففيه تتوفّر كل الصفات النبيلة والقيم الجميلة التي ينشدها المخيال البشري المتعطش للخير المطلق.*

أن يكون إسلاميًا فحسب، وإنّما هو إنساني يصلح أن يكون الزعيم المنشود للمجموعة الانسانية بأسرها.

إنّنا نجد مواصفات هذا الزعيم في رئيس المدينة الفاضلة، لأبي نصر الفارابي*(توفي 339 هـ) والمدينة الفاضلة هي نقيض المدينة الجاهلة الفاسدة المدنّسة برغبة أهلها الجامحة في التمتّع باللّذّات الحسيّة الزّائلة، لأنّ وعيهم زائف ومشوّه لحقيقة العالم. يقول الفارابي فيهم «وإنّما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظّاهر، أنّها خيرات من التي تظنّ، إنّها هي الغايات في الحياة وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذّات، وأن يكون مخلّي هواه، وأن يكون مكرّما ومعظّما. فكلّ واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهليّة»(60). وإذا كان المرؤوس يتبع الرّئيس والمغلوب يتطبّع بطباع الغالب، فإنّ فساد آراء أهل المدينة الجاهلة، ليس إلاّ صورة من فساد آراء زعيمهم الذي لا شكّ أنّه مدنّس بالدنيوي. فكلّ الخير عنده يتمثّل في التمتّع باللذّات. فهو الصُورة المعكوسة لزعيم المدينة الفاضلة المقدّس المتسامي عن الدنيوي الذي

---

* هو أبو نصر محمّد بن اوزلغ بن طرخان، ولد في تركستان في منطقة تابعة لمدينة فاراب، وعلاوة على أنّه من كبار الفلاسفة المسلمين فهو طبيب ماهر. قال فيه ابن أبي أصيبعة : «وكانت له قوّة في صناعة الطب، وعلم بالأمور الكلية منها».

تأثّر الفارابي بإفلاطون ونحى نحوه في تفكيره السياسي وفي تصوّره للمجتمع الفاضل، فكتب «آراء أهل المدينة الفاضلة» وكتاب «السياسة المدنيّة» وترك بصماته واضحة في الفلسفة الاسلامية بعده.

تأثّر بالفارابي إخوان الصفا وآبن سينا وتبعه ابن رشد في أهمّ افكاره. وقد سافر إلى مصر سنة 338 هـ ورجع إلى دمشق وتوفي بها سنة 339 هـ، وترك كتبا عديدة وينسب إليه كتاب تفسير قطعة من كتاب الاخلاق لارسطاليس. وقد اعتمدنا في هذا البحث على كتابه «آراء اهل المدينة الفاضلة».

آنظر حول الفارابي : ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء. ج III، ص.223 — فصل الفارابي : د.م إ : ج II ط 2 (797) بالفرنسية (WALZER).

(60) ابو نصر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة. ص.131.

لا يرى الغاية من الرئاسة في التمتّع باللذّات، وأن يكون مكرّما ومعظّما على حدّ تعبير الفارابي، وإنّما في تحقيق الفضيلة والعدل الذي لا يتحقّق إلّا بازدراء اللذّات والمتع والثروة.

فرئيس المدينة الفاضلة شأنه في ذلك شأن الإمام الشيعي المعصوم من الخطإ، يتفانى في خدمة جماعته، ويضحّي من أجلها، يجوع لتشبع رعيته، ولكن الفرق بينهما هو أن الامام الشيعي موجود بالفعل، ومهما غاب، فإنّه سيعود يوما في تصوّر جماعته، فوجوده وجود تاريخي تثبته كتب التراجم، بينما الثاني موجود بالقوة، ووجوده بالفعل أمر متخيّل، ولكنه غير مؤكد، فلا أثر له في الواقع التاريخي. واليوطوبيا الاسلامية تحدّد طوبولوجية هذا الزعيم، ولكنها لا تخطّط لوجوده التاريخي، ولا تبيّن لنا الكيفية التي بواسطتها يمكن إيجاد هذا الزعيم النمطي الكامل الذي يماثل في المدينة القلب في جسم الإنسان، بحركته تحيا المدينة وبسكونه تموت. يقول الفارابي : «وكما أنّ العضو الرئيس في البدن، هو بالطبع أكمل أعضائه، وأتمّها في نفسه، وفيما يخصّه، وله من كلّ ما شارك فيه غيره أفضله، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسية لما دونها... وكما ان القلب يتكون أوّلا، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، والسّبب في أن تحصل لها قواها، وأن تترتّب مراتبها، فاذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أوّلا، ثم يكون هو السّبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها»[61].

إنّ وجه التماثل بين رئيس المدينة الفاضلة، والقلب هو العدل، فاذا كانت مهمّة القلب هي توزيع الدم لكلّ عضو من أعضاء الجسد، حسبما يحتاجه ليؤدي وظيفته على أحسن وجه، وكلّ تقصير من القلب على أداء هذه المهمة يؤدي إلى تعطيل هذا العضو ممّا يهدّد بتعطيل

(61) المصدر نفسه، ص.120.

الجسد ذاته، إن لم نقل هلاكه، فإنّ وظيفة رئيس المدينة الفاضلة، هي توزيع الثروات على كلّ عضو من أعضاء المدينة كلّ حسب حاجته، وكلّ تقصير من الرئيس على أداء هذه المهمّة علاوة على أنّه يجرّده من صفة الفضيلة، فإنّه سيؤدّي إلى شلّ هذا العضو ممّا يهدّد باختلال الجسم الاجتماعي. وخلاصة القول فإنّ الرّئيس بمثابة القلب إذا تعطّلت وظيفته، فسيكون ذلك إيذانا بهلاك المدينة أو المجتمع.

ومن هنا يتّضح تماما أنّ رئيس المدينة الفاضلة، هو النفي الجدلي للرئيس القائم في المجتمع الإسلامي في ذلك العصر الذي تحوّل على الأقلّ منذ معاوية بن أبي سفيان من خليفة إلى ملك كسروي أو قيصري دنيوي، يستظلّ بالدّين لخدمة دنياه، ولذلك نفهم السّبب الموضوعي الذي جعل عبد الله العروي في سياق حديثه عن الفارابي يقول : «إنّ قيمة الفلسفة الاسلاميّة تكمن في كونها شهادة نقدية وإدانة للأوضاع القائمة، إن لم نعتبرها في هذا السياق، فإنّنا نسلبها كلّ أهميّة فكرية وتاريخيّة»[62].

فالمتأمّل في اليوطوبيا الإسلاميّة يكتشف أنّ قيمتها لا تكمن في مضمونها الحالم المغرق في الوهم، وفي تخطيطات هندسيّة صارمة نلاحظها من خلال خطاب الفارابي الفلسفي فقط وإنّما في وظيفتها التي تظلّ دائما متمثّلة في اقتراح مجتمع بديل، أو زعيم بديل، وكما يقول بول ريكور (Paul Ricœur) وهذا ما جعل من اليوطوبيا الطّرف الجذري المقابل لوظيفة الادماج المميزة في العمق للإيديولوجيا»[63].

لقد بيّنا أنّ إحدى وظائف الإيديولوجيا، كما تتبّعناها في الحقل الاسلامي تتجلّى في تبرير السلطة كذلك، فإنّ اليوطوبيا الإسلاميّة ككلّ

(62) عبد الله العروي : مفهوم الدولة. ص.112.

(63) بول ريكور (RICOEUR) الخيال الاجتماعي ومسالة الايديولوجيا واليوطوبيا. الفكر العربي المعاصر، عدد تموز — آب 1989، ص.95.

اليوطوبيات الإنسانية «تمارس ذاتها، وتربط مصيرها بالمجال نفسه الذي تمارس فيه السّلطة ذاتها»[64]. فإنّ ما ترفضه اليوطوبيا الإسلاميّة وتضعه موضع تساؤل في الميدان السياسيّ، هو تواجد السّلطة والكيفيّة التي تمارس بها ذاتها، أو إذا ما أردنا أن نكون أشدّ ارتباطا بالمنظومة الفارابية، فإنّ اليوطوبيا الإسلاميّة تضع محلّ تساؤل شكل تواجد المدينة الجاهلة «المجتمع القائم» وتشكّك في جدوى الزّعيم القائم، «رئيس المدينة الجاهلة» وتقترح بديله «رئيس المدينة الفاضلة»، وعلى هذا الأساس فإنّ اليوطوبيا الإسلاميّة تشكّل متغيّرا من متغيّرات المخيال الاجتماعي الفاعل حول السّلطة السائدة أو الزّعيم المدنّس القائم»[65].

إنّ صورة الزعيم المدنّس كما رأينا، هي الصورة المعكوسة لرئيس المدينة الفاضلة الذي قد نجد له مثالا أكثر مادية في اليوطوبيا الإسلاميّة في كتاب كليلة ودمنة لعبد الله بن المقفع*، وذلك في المثال الذي

---

(64) بول ريكور (Paul RICOEUR) الخيال الاجتماعي ومسالة الايديولوجيا واليوطوبيا. الفكر العربي المعاصر، عدد تموز — آب 1989، ص.95.

(65) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* *هو أبو محمد عبد الله زوربة بن داذويه المعروف بابن المقفع، فارسي ولد نحو سنة 102 هـ/720 م في «قرية جور» التي تسمى حاليا فيروز آباد من عائلة فارسية ارستقراطية. في بداية نشأته قضى بعض السنوات تحت رعاية أبيه منشغلا بالثقافة الفارسية، ثم رحل الى البصرة مدينة الثقافة : الأدب، الكلام... في عصره. احتكّ بالاعراب وحصل منهم على اللغة العربية الفصيحة حتى ظلع فيها، ولفت انتباه الولاة والأمراء الأمويين الذين انتدبوه كاتبا في دواوينهم. وعند صعود العباسيين الى السلطة انتقل ليشتغل بمصلحة الحساب.*

ورغم وفاته المبكّرة في سن السادسة والثلاثين، ترك ابن المقفع تراثا هاما زاوج فيه بطريقة متميزة بين ثقافات متعددة : الثقافة الفارسية، الثقافة العربية، الثقافة اليونانية، الثقافة الهندية.

ترجم ابن المقفع كتاب كليلة ودمنة من الهندية الى العربيّة. ولم يقدّم بذلك خدمة إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة فحسب، بل مكّن الغربيين من الإطّلاع على هذا الأثر الهندي في ترجمته العربية.

يحكي قصة الأرنب والأسد* [66] فالأسد نموذج للزعيم المدنّس الذي يحكم بالغلبة والقهر، فيروّع الوحوش ويحرمها من التمتع بخيرات الأرض الخصبة بمراعيها يقول ابن المقفع «زعموا أنّ أسدا كان في أرض كثيرة المياه والعشب، وكان في تلك الأرض من الوحوش في سعة المياه والمرعى شيء كثير، إلّا أنّه لم يكن ينفعها ذلك لخوفها من الأسد». وإذا كنّا قد قلنا أنّ الزعيم الفاضل في المخيال الاسلامي هو الذي يجوع لتشبع رعيته، فإنّ الأسد على نقيضه مطلقا، فهو يشبع إلى حدّ التخمة وتجوع رعيّته. وتتعقّد الأمور أكثر حين نعلم أن موضوع تخمته هي رعيّته ذاتها، لأنّه يحيا بموتها. إلّا أنّ الوحوش المروّعة في بحثها عن الأمان، اختارت أن تقدّم له دابة كل يوم، تقع عليها القرعة، على أن يبقى الأسد في عرينه، ويترك لها حريّة السّعي في الأرض. وبعد أن وقعت المصادقة من الأسد على هذا الوفاق السياسي، أصابت القرعة الأرنب «وصارت غذاء الأسد»، وحين تيقنت من الخطر المحدق بها، قرّرت أن تتخلّص من الأسد، وقالت للوحوش «إن أنتن رفقتنّ بي، فيما لا يضرّكنّ رجوت أن أريحكنّ من الأسد».

ذهبت الأرنب إلى الأسد متأخّرة، فقام غاضبا نحوها، إلّا أنّها قدّمت له نفسها، باعتبارها رسول الوحوش حملت له أرنبا معها، إلّا أنّ أسدا آخر اعترضها في الطريق، وأخذها منها، فقرّر الأسد الانتقام منه، وطلب من الأرنب أن تدلّه على مكانه، فانطلقت معه إلى جبّ فيه ماء غامر،

أنظر حول ابن المقفع : النديم : الفهرست، ج III، ص 132 — فصل : ابن المقفع : د.م إ ج II. ط 2 (907) بالفرنسيّة (GABRIELLI).

الجاحظ : رسالة في ذمّ الكتّاب : رسائل الجاحظ، ج II، ص.191 — 192.

* لا تخفي علينا الطبيعة الرمزية لكتاب كليلة ودمنة، فشخصياته الحيوانية ليست في الحقيقة إلّا دلالة على الحيوانات البشريّة الناطقة.

(66) ارجع إلى قصة المثل كاملة في : عبد الله بن المقفع : كليلة ودمنة. ص.112 — 114.

وقالت له هذا المكان : فاطّلع الأسد، فرأى ظلّه وظلّ الأرنب في الماء، فلم يشكّ في قولها، ووثب إليه ليقاتله فغرق في الجبّ». وهكذا خلّصت الأرنب نفسها والوحوش من الأسد، ولم يتمّ لها ذلك إلّا باستعمال حيلة العقل للتغلّب على القوّة الصرف. وتحقّق الحلم البشري، من خلال هذا المثال المتمثّل في انتصار الخير على الشرّ، والضعف على القوّة. وانهارت الدّولة الاستبدادية بسقوط زعيمها المغرق في الأنانيّة والشهوة بسقوط الأسد في الجبّ. إلّا أنّ المسكوت عنه في مثل ابن المقفع على غاية من الأهميّة، بل لعلّه أهمّ بكثير، ممّا لم يسكت عنه. فكيف سيكون مصير الوحوش بعد الانتصار على الأسد ؟ هل ستحكمه الأرنب ؟ إنّ الأرنب أثبتت جدارتها بزعامة الوحوش على ضعفها، لأنّها امتلكت سلاح العقل، ولكن هل هذا السلاح وحده كاف، ما لم يصاحبه سلاح القوّة ؟.

يمكن أن نتكهّن بقيام دولة الوحوش تحت قيادة الأرنب، ولكن هذه القيادة لن تكون إلّا ظرفية وستنهار بسرعة لأنّ الأرنب تعوزها القوّة لتستطيع ضمان بقائها في الحكم. فإذا كان الأسد قد سقط لأنّه لم يكن أسدا وأرنبا في نفس الوقت، أي قويّا وماكرا في الآن نفسه، فإنّ الأرنب كذلك سوف تسقط، لأنّها لا تستطيع أن تكون أرنبا وأسدا في نفس الوقت، أي ماكرة (عاقلة) وقوية*. ولكن هذا المثل يعبّر عن الحلم الكبير الذي يراود اليوطوبيا الإسلامية في القضاء على الزعيم الواحد الأوحد، المتكبّر، المتجبّر الذي يحكم بالترويع والقهر وشماتة

* *نجد انفسنا مرة اخرى امام المعادلة الميكيافيلية : على الامير إذا ما اراد لسلطته البقاء والاستمرار، أن يمتلك قوة الاسد ومكر الثعلب، وإذا أردنا أن ننطلق من الفضاء الثقافي العربي الاسلامي الذي يجسّده مثل كليلة ودمنة (بدون ان نتغافل عن كونه منقول عن الهندية)، يمكن أن نقول على الزعيم إذا ما أراد الحفاظ على زعامته، أن يمتلك قوة الأسد ومكر الأرنب.*

فيه ونكالة به، أرادت أن يلقى حتفه على يد كائن ضعيف معروف بجبنه ووداعته.

إنّه نفس الحُلم الذي راود بعض الخوارج والأصمّ من المعتزلة، والمتمثّل في عدم رغبتهم في نصب الامام، لأنّ الأمّة الإسلامية إذا ما تواضعت على إقامة الشّرع، وتحقيق العدل والنصفة، فهي ليست في حاجة إلى خليفة أصلا. غير أنّ نهاية المثل بانتصار الأرنب على الأسد وبترك القاريء يتخيّل ما سيكون عليه مصير الوحوش بعد ذلك هو ايماء بأنّ همّ اليوطوبيا الإسلامية الوحيد، هو الاحتفال الرّمزي بهذا الانتصار المتخيَّل الحالم، وإقصاء كلّ ما يعكّر صفو هذا الحلم الجميل ويزعجه. لقد اقتصرت زعامة الأرنب من خلال هذ المثل على قيادة الوحوش للتحرّر من الأسد، ولكنّ فترة ما بعد هذا التحرّر تظلّ غامضة وخاضعة لتأويلات شتى.

ولكن يمكن أن نتمثّل مواصفات الزعيم المنشود في اليوطوبيا الاسلامية، لا من مواصفات الأرنب فحسب، (العقل والوداعة واللطافة) بل من مواصفات الحمامة المطوّقة[67]، وطوقها هو طوق الزعامة «كانت سيّدة الحمام ومعها حمام كثير، إلّا أنّها سقطت وحمامها في شرك صياد سيء الخلق، قبيح المنظر، وعلقن في الشبكة «وحين تبدأ مسيرة الحرية والخلاص من الشبكة، نبدأ في تمثّل مواصفات الحمامة الزعيمة المتفانية في خدمة حمائمها، فعندما جعلت كل حمامة تضطرب في حبائلها، قالت المطوقة «لا تخاذلن في المعالجة، ولا تكن نفس إحداكن، أهمّ إليها من نفس صاحبتها» لقد كانت الحمامة إذن بالمرصاد للنزعة الفردية الأنانية التي تعود بالوبال على الجميع، فغذّت في

(67) راجع القصة الكاملة للحمامة المطوقة. عبد الله بن المقفع : كليلة ودمنة. ص.173 — 176.

مرؤوسيها النزعة الجماعية التي تجعَل كلّ واحد من عناصر المجموعة، بقدر ما يفكّر في خلاصه يفكر في خلاص أفراد مجموعته.

وهذا ما تمّ تحت زعامتها. فبالتعاون قلعن بالشبكة جميعهن، وعلون بالجو بحثا عن الجرذ الصديق الذي سيقطع الشبكة في آخر عمل من مشوار الحريّة، إلاّ أن الجرذ بدأ بقرض العقد التي فيها الحمامة الزعيمة، فقالت له المطوقة : أبدا بقطع عقد سائر الحمام، وبعد ذلك أقبل على عقدي، وأعادت ذلك عليه مرارا، وهو لا يلتفت إلى قولها. فلمّا أكثرت عليه القول، وكرّرت، قال لها : لقد كرّرت القول علي كأنّك ليس لك في نفسك حاجة، ولا لك عليها شفقة، ولا ترعين لها حقا، قالت : إنّي أخاف إن أنت بدأت بقطع عقدي أن تملّ وتكسل عن قطع ما بقي، وعرفت أنّك إن بدأت بهنّ قبلي، وكنت أنا الأخيرة لم ترض، وإن أدركك الفتور أن أبقى في الشّرك، قال الجرذ : هذا ممّا يزيد الرّغبة والمودّة فيك. ثم أنّ الجرذ أخذ في قرض الشبكة حتى فرغ منها «فأنطلقت الحمامة المطوّقة وحمامها معها»[68] ومن هنا تبدو الحمامة المطوّقة نموذجا للزعيم المثالي الذي يحرص على خلاص مرؤوسيه. أكثر ممّا يحرص على خلاص نفسه، ويشفق على رعيته ويرعاها حتى وإن كان ذلك على حسابه، ومهدّدا لكيانه، ومجلبة للخطر اليه. فالحمامة المطوقَة تحمل مواصفات الزعيم المنشود في اليوطوبيا الاسلامية الذي يقود نحو الحرّية والخلاص. هذا الزعيم موضوع حلم ورغبة كما يتضح من قول الجرذ «هذا ممّا يزيد الرغبة والمودّة فيك.

فمن خلال مثلي الأرنب والأسد والحمامة المطوقة، تحقّق اليوطوبيا الإسلامية بالقوّة مشروع الإنتصار النهائي على الشرّ والظلم تحت زعامة «اللطف والوداعة» (الارنب) والجمال والحب (الحمامة المطوقة)، إلاّ أنّ هذا الإنجاز لم يتحقّق تاريخيّا إلاّ في الحلم. ولذلك اطلقنا عليه

(68) عبد الله بن المقفع : كليلة ودمنة. ص.176.

صفة الطوباوية. فاليوطوبيا الاسلامية* تريد أن تحقّق في الدنيا ما أجّله الاسلام إلى الآخرة وترغب في تحويل الأرض إلى جنّة المسلمين الموعودة. وكما يقول ريكور (Ricœur) «فان اليوطوبيا تريد لنفسها ان تكون اسكاطولوجيا (Eschathologie) متحقّقة»[69].

إنها المطالبة العربية الاسلامية الكبرى بتحقيق عاجل وفوري لكلّ الأحلام التي راكمها المخيال الاسلامي منذ تشكّله. واذا كان ريكور (Ricoeur) يقول أنّ توماس مونتز (Thomas Moïnzer) المنظّر التيولوجي للثورة والطوباوي الكبير بعد مبدع اليوطوبيا توماس مور (Thomas more) أراد أن يحقّق في حاضر الزمن التاريخي المعيشي كلّ ما أجّلته النبوءة المسيحية إلى نهاية التاريخ الانساني، بتحقيق المملكة الالاهية السّماويّة داخل العالم الأرضي»[70]، فإنّنا نستطيع القول بسهولة بأنّ عبد الله بن المقفع كذلك أراد أن يحقّق في الصيرورة التاريخية المملكة الإلاهية الاسلاميّة المنشودة في الآخرة**.

ورغم أنّنا نعرف أنّ الخطاب الطوباوي مغرق في الحلم إن لم نقل في الوهم، ومنطقه مفارق لمنطق الممارسة التاريخية، لأنّه يطالب بالكلّ

---

(69) بول ريكور (RICOEUR) الخيال الاجتماعي ومسالة الايديولوجيا واليوطوبيا. الفكر العربي المعاصر، عدد تموز ـــ آب 1989، ص.96.

(70) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* *لعلّ السؤال الذي يطرح بحدّة يتعلّق بمدى مشروعيّة الحديث عن يوطوبيا إسلامية من خلال كليلة ودمنة، ونحن نعرف أنّ هذا الكتاب ذو أصول هندية ونقله ابن المقفع إلى العربية. إنّ المسحة الإسلامية واضحة بقوة في هذا الكتاب من خلال طرح قضايا القضاء والقدر والتعاون. انظر بالاضافة الى الكتاب نفسه (71).*

** *الطوبى هي الجنّة: كلمة طوبى تعني في العربية شجرة في الجنة كما تعني اسم الجنة في الهندية: راجع: محمد علي الكبسي: الطوباوية والتراث: ص 19 ـــ 20.*

(71) ابن المقفع د.م. إ ج 3 ط.2 (910) بالفرنسية (WALZER).

في عالم جزئي نسبي، إلاّ أنّنا لا نستطيع أن نتعامى عن إيجابيته. فاليوطوبيا تلعب دورا تأسيسيا بناء، يغذي الحلم البشري، ويحفظ له الرغبة في البقاء. لقد حلم المجتمع الاسلامي بالزعيم الفاضل المقدّس الطاهر من كلّ دنس دنيوي. ومن خلال يوطوبيته، أراد أن ينجز هذا الزعيم في الواقع التاريخي، ومنحه ضمنيا كلّ صفات، الله الذي وعد المؤمنين الصادقين بجنات تجري من تحتها الانهار، دون أن يعلن في الظاهر عن هذا التأليه. وإذا كان إبداع مثل هذا الزعيم الكامل، لا يمكن أن يكون إلاّ في الحلم، وليس في يقظة الواقع التاريخي، فإنّ المخيال الاسلامي ظلّ إلى حدّ يومنا هذا ينشده، ويبحث لاهثا عنه وسيظل كذلك ما دام لحياتنا نواميسها المعهودة.

الفصل السّادس

في سُوسيُولوجيَّةِ التخيّل الإسْلامي للزّعامَة

كيف تطرح مسألة الزعامة العربيّة الاسلاميّة على بساط البحث السوسيولوجي ؟ والي أيّ مدى يمكن الحديث عن علميّة المقاربة السوسيولوجيّة للزعامة العربيّة الاسلاميّة في العصر القديم، ونحن نعلم أنّ علم الاجتماع العربي ــ وهو لم يضبط بعد معالم أسسه المنهجيّة وغاياته المعرفيّة بصفة واضحة ومتكاملة، قد عجز نسبيًا عن احتضان ظواهر عربيّة اسلاميّة معاصرة أقلّ خطورة من موضع الزعامة السياسيّة، وهو الموضوع الذي يمكن أن نقول فيه أنّه الأكثر لفتا للانتباه في العقود الأخيرة لكونه يمسّ المجتمع في عمق نشاطاته العمليّة الماديّة، وتخيّلاته لأمسه وغده ؟.

لقد أشار خليل أحمد خليل، وهو يحاول أن يدرس موضوع القيادة عند العرب إلى الصعوبات الجمّة التي تعترض كلّ بحث علمي ذي طابع سوسيولوجي يهتمّ بموضوع القيادة. وأرجع هذه الصعوبات إلى عدم الإستقلاليّة العلميّة لعلم الإجتماع العام الناتجة عن انتفاء كتابة التاريخ الإجتماعي العربي من جهة، وانتفاء كتابة التاريخ العلمي الأعمّ لدى العرب من جهة ثانية. ويضيف الباحث إلى جانب هذا العائق العلمي

المعرفي عائقا ثانيا يمسّ الموضوع ذاته : القيادة باعتبارها مسألة مبهمة أو مستبهمة تحار فيها عقول العامّة والخاصّة على حدّ قوله[1].

الاّ أن خليل أحمد خليل وإن أقرّ منذ البداية بنسبيّة العمل الذي قام به ومحدوديته مبرزا أنّ أهميّته تتجلّى في طرح السؤال أكثر ممّا تظهر في الاجابة عنه، فهو يدرس إشكالية القيادة عند العرب قديما وحديثا، مستفيدا من علم اجتماع القيادة الغربي، وخاصة من بحوث عالم الإجتماع الألماني ماكس ڤبير (Max Weber) قد وقع في ترديد النتائج التي وصل اليها هذا الأخير. فجاء تنميطه للقيادة العربيّة محاكيا للأنماط القياديّة التي بلورها ماكس ڤبير (Max Weber) ممّا ينفي عن القيادة العربيّة والاسلاميّة خصوصياتها التاريخيّة.

لا شكّ أنّ مواصفات الزعامة النبويّة مثلا، كما حدّدها عالم الاجتماع الألماني تنطبق جزئيا على زعامة الاسلام، ولكن دون أن نتغافل على أنّ المسيح ليس محمّدا وإن اشتركا في صفة النبوّة، وأنّ الألق الديني أو كاريزما (Charisma نبيّ المسلمين اذا ما أردنا أن نفهمه سوسيولوجيا. فيجب أن نبحث عنه في بنية المجتمع العربي في شبه الجزيرة أو في مكّة بالخصوص وليس في التنميط المجرّد للزعامة النبويّة في فكر ڤيبر (Weber).

وإذا كان ليس بامكاننا أن نتعامى عن قيمة النتائج التي توصّل إليها خليل أحمد خليل خاصّة فيما يتعلّق بالقيادة العربيّة المعاصرة، فلا بدّ من الاشارة إلى إغراقه في التنميط الشكلاني للقيادة الذي دفعه إلى الاطناب في الرّسوم الهندسيّة المجرّدة، والتأكيد على العلاقات الوظيفيّة داخل بنية القيادة[2] ممّا جعل عمله في نظرنا أقرب الى البحث البنيوي

---

(1) خليل أحمد خليل : العرب والقيادة. ص.8.

(2) خليل أحمد خليل : العرب والقيادة. ص.8.

الوظيفي الذي أبعد صاحبه نسبيّا عن الاختيار السوسيولوجي الذي أعلن عنه في البداية وشدّد على أهمّيته.

وفي الحقيقة، فنحن نشاطر الباحث وعيه بالعوائق الكبيرة التي تعترض بحثا علميّا مماثلا، لكن مع التفاؤل في نفس الوقت بالوصول إلى نتائج عساها أن تكون مهمّة اذا ما التزمنا بأبجديّات المنهج السوسيولوجي، ومفاهيم هذا العلم الأكثر التصاقا به وتداولا. وأعرضنا على التهويم المجرّد الذي يضعنا في مفارقة مع موضوعنا.

إنّ المهمّ في نظرنا ليس البحث في سوسيولوجية الزعامة، أي البحث في العوامل الاجتماعيّة التي تخلق من المرء زعيما سياسيّا فقط، وانّما الكشف عن سوسيولوجيّة تخيّل الزعامة.

وهذا يعني أنّ موضوعنا ليس الزعيم السياسي وانّما الزعيم السياسي باعتباره موضوعا للتخيّل الجماعي. إنّ عملا كهذا لا تخفى صعوبته، كما لا تخفى ضرورته. ولكنّ التاريخ يدفعنا حتما إلى مواجهة تاريخيّة المخيال الاسلامي، وهو ينتج صورة الزعيم ويعيد انتاجها باستمرار، فمن معاهدة السّقيفة وقبيلها الى حرب النفط الأخيرة تنكشف تاريخيّة المخيال الاسلامي لا غبار عليها مهما تراءى لنا مجنّحا في فضاء التجريد والحلم، بل قل أنّه كلّما جنح الى مفارقة الواقع التاريخي، وأوهمنا بالتعالي عليه، إلّا وانكشفت تاريخيته واجتماعيته.

تتعلّق الجماعة الاسلاميّة قديما أو حديثا بزعيمها. فتحبّه، وتغدق عليه فيضا من العواطف، فتمدحه حيّا إلى أن ترتقي به إلى مستوى الآلهة، وترثيه ميّتا وتبكيه حتى يخيّل إليك أنّها تحيى بحياته وتموت بموته، فيه تلتمس خلاصها، وبه تسكّن آلامها، وتصبو إلى تحقيق أحلامها.

مازال صغار المزارعين والحرفيّين والمهمّشين اجتماعيّا ممّن كانوا يسمّون قديما بالدّهماء والحشوة يبحثون عن الخلاص في رجل فرد

ما أن يلوّح لهم بامكانيّة تحقيق مستقبل أفضل لهم حتّى تدغدغهم نشوة العثور على المنتظر الذي يتجدّد آنتظاره في كلّ العصور العربيّة والاسلاميّة. فيضفون عليه كلّ الصفات الفاضلة التي رسبت في اللاّوعي الجماعي، منذ أن بدأت الأمّة في التشكّل، صفات تجرّده من تاريخيته وواقعيته.

إنّ ما ننوي دراسته في هذا الفصل هو التناظر بين البنية الاجتماعية الاقتصاديّة العربيّة الاسلاميّة القديمة وبنية المخيال الاسلامي وهو ينتج تصوّراته حول الزعيم السياسي. فإذا كان خليل أحمد خليل، وهو يعرض لما سمّاه بالمقاربة الاقتصاديّة : مقاربة ماكس ڤيبر (Max Weber) ويرى «أنّها تتمثّل في النظرة الطبقيّة أو الفئويّة إلى بنية القيادة، واعتبار كلّ سلطة تعبيرا عن قوّة انتاجيّة مهيمنة، عن كتلة مصالح «بحيث يبدو الزعيم السياسي الباهر (الكاريزماتي) زعيما لحزب ولكتلة اقتصاديّة اجتماعيّة، تمثّلت فيه صورة القائد المحرّر»[3]، فإنّ مع إيماننا بالعلميّة النسبيّة لهذه المقاربة، لا بدّ من الاشارة إلى أنّ جدواها وفاعليتها تثبت عند الاهتمام بالزعيم السياسي المعاصر، لأنّ التجربة العينيّة المباشرة وركام البحوث الاقتصاديّة والاحصائية توفّر لعالم الاجتماع مادّة واضحة وثابتة (كأن تتوفّر له مثلا وثيقة حول مهنة كلّ منخرط في حزب سياسي يدين بالولاء الى زعيم سياسي باهر) لكي يصل الى نتائج علمية ثابتة.

كما يمكن أن تثبت جدواها أيضا عند دراسة بنية الزعامة في العصور الوسطى الأروبية أو في أواخرها، لأنّ تاريخ المجتمع الأروبي الإقتصادي والاجتماعي مدروس، ومتوفّر لعلماء الاجتماع المعاصرين. وعندما تتعلّق المسألة بالمقاربة الاجتماعيّة والإقتصاديّة للزعامة العربيّة الاسلاميّة المعاصرة قد يهون الأمر نسبيا ولكن حينما تطرح هذه المقاربة ذاتها عين هذه الاشكالية في العصور العربيّة القديمة، فانّ الأمر لا تخفى

(3) خليل أحمد خليل : العرب والقيادة. ص.12.

صعوباته الكبيرة، فهو محفوف بالعوائق التي لا حصر لها وأهمّها عائق كنّا قد لمّحنا اليه ويتمثّل في انعدام كتابة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي العربي الاسلامي بصفة متكاملة وواضحة[4].

وثانيهما عائق آخر أكثر أهميّة في نظرنا من الأوّل وهو أنّ البنية الاقتصاديّة والاجتماعيّة للمجتمع العربي الاسلامي في العصر الوسيط، قد خضعت إلى تحوّلات مستمرّة بدون أن تفرز هذه التحوّلات بصفة آلية تحوّلات مماثلة في بنية التخيّل الاسلامي للزعيم وإن كانت بلا شكّ تؤثّر فيها. ويكفي أن نشير الى نقطة واحدة تعرّضنا لها في فصل سابق ومتمثّلة في تحويل الزعيم السياسي من واقع التاريخ إلى واقع الأسطورة، بأن أضفت عليه صفات تتجاوز منزلته الانسانيّة.

هذا التخيّل الأسطوري للزعيم الذي هو من سمات المجتمعات القديمة مازال يسجّل حضوره لدى أوساط عريضة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، رغم التطوّرات الكبيرة التي لحقت بها خلال كلّ هذه القرون. فتعصير هذه المجتمعات وخلق هياكل تكنولوجيّة متطوّرة، وإن كانت في معظمها مستوردة لم يجتثّ الفكر الأسطوري والخرافي، مادام هذا الفكر يلعب دورا أساسيّا في خلق التوازن البسيكو ـــ إجتماعي لشرائح متعدّدة مكبوتة بفعل طبيعة النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم، تجد في الأسطورة بصفة عامة، وأسطرة الزعيم السياسي بصفة خاصّة ما يلبّي احتياجاتها النفسيّة، وطموحاتها الاجتماعيّة، شأنها في ذلك شأن ما يناظرها سوسيولوجيا من شرائح اجتماعيّة أطلق عليها العرب قديما بالرّعاع والهمّج والحشوة والسّواد... الخ وتواجدت على آمتداد التاريخ الاسلامي.

---

(4) أنظر حول هذه النقطة.

Claude CAHEN : *Histoire économique et sociale de l'orient musulman médiéval* in Studia Islamica, N° 3, p.102 - 103.

إنّ قراءة سريعة للنّصوص العربيّة والإسلاميّة القديمة تكشف عن قيمة العوامل الاجتماعيّة في تشكيل التخيّل الاسلامي للزعامة.

ففي قصّة من أقاصيص العرب تحكي تنازع رجلين الزعامة(6)، وهما عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة* نلاحظ كيف أنّ صورة الزعيم تستمدّ ملامحها من طبيعة المجتمع البدوي القبلي، فإذا كانت صورة المرأة الجميلة في الغزل العربي البدوي مستوحاة من واقع البيئة، فهي ظبية وعيناها كعيني المها والرّيم وردفاها كالكثيب... الخ، فإنّ صورة الزعيم المثالي كذلك لا يمكن استشراف خطوطها وملامحها إلّا بردّها إلى اجتماعيّة المخيال الذي شكّلها.

فيمكن استشراف صورة الزعيم في المخيال العربي القديم من خلال المجادلة والمفاخرة بين هذين الرجلين الذين يدّعي كلّ واحد منهما أنّه أجدر من الآخر بزعامة القوم، ويسعى بواسطة الحجّة إلى اقناعهم بذلك، بدغدغة مشاعرهم، ومحاولة الظهور بمظهر يشاكل الصورة المثاليّة التي يحملونها على زعيمهم المفضّل لننقل جزء من هذه المنافسة التي جرت في شكل حوار بين الرجلين : «فقال علقمة : والله لأنا خير منك ليلا ونهارا. فقال عامر، والله لأنا أنحر منك للّقاح، وخير منك في الصّباح وأطعم منك في السّنة الشّياح... فقال عامر أنا خير منك عقبا، وأطعم منك جدبا... فقال له علقمة : والله انّي لبرّ وانك لفاجر،

* *عامر بن الطفيل من قبيلة بني عامر وفارسها، عرف بشجاعته وكرمه. وفد على الرّسول (ﷺ) يريد الفتك به ومات سنة 11 هـ دون أن يسلم. والآخر، علقمة بن علاثة، كان في الجاهليّة من أشراف قومه أسلم وارتدّ في أيّام أبي بكر فانصرف الى الشّام ثم عاد الى الاسلام وتوفي نحو سنة 30 هـ (5).*

(5) انظر قصّة يتنازعان الزعامة ضمن قصص العرب، جمع وتأليف محمّد أحمد جاد المولى ــ على محمّد البجاوي ــ محمّد أبو الفضل ابراهيم، ج III، ص.105 ــ 110.

(6) المصدر نفسه : الهامش. ص.105.

وانّي لولود وانّك لعاقر وانّي لعفّ وانّك لعاهر... فقال عامر والله انّي لأنزل منك للقفرة، وأنحر منك للبكرة، وأطعم منك للهبرة، وأطعن منك للثغرة»[7].

هكذا يتضح من خلال هذا التفاخر، أنّ خطوط صورة الزعيم في المجتمع القبلي مشكّلة من قيم رئيسيّة، وهي شرف النّسب (أنا خير منك عقبا) والكرم (الاطعام ــ نحر الابل) والشجاعة (انزل منك للقفرة) والعفّة مقابل العهر، والخصوبة أي القدرة على الانجاب، وهي قيم لا يمكن فهمها الاّ بارجاعها إلى جذورها الاجتماعيّة. إنّها خصال تلبّي احتياجات الجماعة البدويّة، فكفالتها ورعايتها تتطلّب من الزعيم أن يكون شريف النّسب، أي يتمتع بشرعية الدّم التي يستمدّها من أسلافه وتخوّل له الهيمنة للحفاظ على وحدة الجماعة وأن يكون كريما يجود بماله خاصة في السنوات العجاف «الشّياح» التي تعرفها البيئة العربيّة، لا يدّخر جهدا لإطعام غيره وتغذيتهم، ممّن هم في حاجة إلى ذلك : الفقراء والمساكين الذين بقوا إلى حدّ يومنا هذا يحنّون إلى هذه الزعامة الرعويّة الأبويّة العطوفة، وأن يكون شجاعا قادرا على حماية الجماعة بالقوّة، حماية أفرادها بعضهم من بعض، وحماية الكلّ من العدوّ الخارجي في مجتمع قبلي وصحراوي تتصارع فيه القبائل على السيطرة على الماء والأراضي الصّالحة للضرع والزرع، وأن يكون عفيفا طاهرا بعيدا عن الفجور لكي يصون عرض الجماعة وشرفها، ساهرا على احترام أفرادها لأعراض بعضهم البعض، وأخيرا القدرة على الانجاب أي الخصوبة، وهي تكتسي طابعا رمزيا لكونها تحفّ بمفاهيم قبليّة كمفهوم الرجولة والفحولة والقدرة الجنسيّة. فلا يعقل حسب التصوّر القبلي أن يكون الزعيم غير قادر على خلق الحياة، والمساهمة في تعمير الكون، وفي نفس الوقت قادرا على سياسة الجماعة، والسهر على حياتها. فعدم

(7) بتنازعان الزعامة، ضمن قصص العرب. ص.105 ــ 106.

تمتّع المرء بالأبوّة العائليّة يجرّده بصفة آلية من التمتّع بالأبوّة السياسيّة. إلّا أنّه من الواضح، أنّ قيمتي الكرم والشجاعة تمثلان قطب الرحى في التصوّر البدوي العربي للزعامة. ويجسّدها حسب ما ورد في التاريخ العربي القديم : شاعر الصعاليك وزعيمهم عروة بن الورد الذي انتفض على رأس جماعة من المعوزين والفقراء ضدّ النظام الاجتماعي والاقتصادي المهيمن، فكان يخرج بأقويائهم، فيغير ثمّ يوزّع الغنائم على من أغار بهم، وعلى من تخلّف عنه من المرضى والضعفاء أيضا[8].

كانت جماعة الصعاليك تطلق صراحة على عروة صفة الأب بكلّ، ما تحمله هذه الصفة من معاني الحنوّ والحماية. تتماهى هذه الجماعة في شخصية زعيمها تماما كما يتماهى الطفل في شخصية أبيه. فالصعاليك إذا ما أصابتهم السّنة أتوه «فجلسوا أمام بيته حتّى إذا بصروا به صرخوا، وقالوا يا أبا الصعاليك أغثنا»[9]. كذلك يستجيب عروة لنداء الأبوّة ويسمّى صعاليك عياله[10] فيعطف عليهم ويشاطرهم فقرهم ويقتسم معهم الغنائم على قدر المساواة بينه وبين كلّ صعلوك منهم.

فصفة الأبوّة التي أطلقتها جماعة الصعاليك على زعيمها، إنّما تستمدّ مدلولها وحيويتها من واقعها الاجتماعي المتردّي الذي دفعها إلى الاستغاثة برجل وجدت فيه مواصفات القائد المثالي الذي جمع القلم والسيف، وجرّدهما معا ضدّ هؤلاء الأغنياء الذين احتكروا التجارة والمال في الجزيرة العربيّة قبل الاسلام، وكنزوا الذهب والفضّة، ولم ينفقوها في إعانة ضعيف أو مسكين. فلم يجد من له همّة من هؤلاء سبيلا للارتزاق، ومقاومة هذا الحيف الاجتماعي، إلّا أن يعلن التمرّد وأن يقف متربّصا بالقوافل التجاريّة الضّخمة التي كانت تمرّ بالصّحراء

(8) يوسف خليف : الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي. ص.324.

(9) يوسف خليف : الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي. ص.324.

(10) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العربيّة ذاهبة من مكّة، أو قادمة إليها لسلبها ونهبها، أو تعويرها كما يقول العرب قديما.

ولقد عبّر عروة بن الورد عن الخلفيّة الاجتماعيّة التي قادت حركته لأن تسلك مسلك الاغارة والنّهب والقتل المشروع في نظرها، لكونه يوفّر لها الحقّ الطبيعي في الحياة الذي حرمه منها أقلّية من الأغنياء البخلاء الذين أعلنوا العقوق، عقوق الأغلبية الفقيرة. يقول عروة :

لعلّ انطلاقي في البلاد ورحلتي
وشدّ حيازهم المطيّة بالرّحل
سيدفعني يوما الى ربّ هجمة
يدافع عنها بالعقوق والبخل[11]

وبقدر ما يدافع عروة عن مصالح جماعته، يدافع عن قيمة الكرم البدويّة وما يحفّ بها من قيم التضامن الاجتماعي «نصرة الضعيف وإغاثة الملهوف» مقابل قيمة البخل الموغلة في الفرديّة والأنانيّة التي يتصف بها خصومه، وهو يقوم بذلك إنّما يطابق عمليّا في الواقع التاريخي الصورة التي يشكّلها مخيال جماعته حول قائدها المثالي، بل قل الصورة التي يرسمها كلّ مخيال جماعة محرومة حول زعيمها المنشود.

إنّ صفتي الكرم والشجاعة باعتبارهما ضرورتين يجب توفرهما في زعيم الجماعة العربيّة قبل الاسلام، سيظلاّن مطلبين لكلّ الجماعات الاسلامية خاصّة منها تلك التي همّشها النظام الاجتماعي والإقتصادي القائم والمهيمن.

لقد رأينا كيف أنّ المخيال الشيعي قد أطنب في تصوير كرم الأئمة وجودهم الذي ينعم به الفقراء والمساكين دون أن يعلموا في بعض الأحيان مصدره المباشر، فالزعيم العربي الاسلامي الحقيقي لا يمكن أن يكون إلاّ كريما.

(11) انظر هذه الأبيات في المرجع نفسه، ص.327.

ورغم بداوتها رسبت هذه القيمة في الذاكرة السياسيّة الجماعيّة، ولم يقع التخلّي عن المطالبة بها ضمنيا أو علنيّة رغم كلّ التحوّلات الكبيرة التي عرفها المجتمع الاسلامي على امتداد تاريخه. وقد رأينا كذلك أنّ تجريد الأمويين من كلّ شرعيّة تاريخيّة ومحو كلّ صورة مشرقة عنهم في العصر العبّاسي قد مرّ عبر تجريدهم من صفة الكرم ونعتهم بالبخل. فلا يعقل حسب الجاحظ أن ترسم النّابتة عن معاوية صورة مثاليّة وترى في مجرّد سبّة فتنة وانتهاك للسنّة وهو الذي كان بخيلا شرها على الطّعام، لا يتورّع من المجادلة على بيضة مع جليسه على الطّعام وتهديده بالموت من أجلها.

انّ مبدأ العدل الذي هو شرط من شروط الامامة في الفكر الاسلامي انّما يستند في الحقيقة على قيمة الكرم لأنّ الإمام العادل موكول اليه الحفاظ على هذه القيمة، والعمل على استمرارها. فالتوزيع العادل للثروة بين المسلمين مثلا لا يتمّ، إلّا باجتثاث قيمة البخل من جذورها، أي نزعة امساك المال واحتكاره ومنعه على الآخرين.

غير أنّ قيمة الكرم لا تستقلّ بذاتها، وانّما تنتمي إلى نظام من القيم الأخرى تقوم بقيامه وتهوى بتهاويه، فلا يمكن تبعا لذلك أن يكون المرء كريما وجبانا في الآن نفسه. وهكذا لا يعقل أن تتخيّل الجماعة الاسلاميّة زعيمها الّا كريما وشجاعا هنا يطنب المخيال الاسلامي في تصويره قدرة الزعيم الخارقة على القتال ومقارعة الأعداء.

لقد كان الزعيم السياسي خاصة في العصور الاسلاميّة الأولى قائدا عسكريا أيضا. فلا يقتصر على توجيه العمل الدعائي الايديولوجي والسياسي وانّما ينزل إلى ميدان الحرب يقود جيشه في المواجهة.

ولذلك كان عليه أن يبرهن أمام جماعته، أنّه أشجعهم وأقدرهم على القتال فيقول أحد الرواة متحدّثا عن المختار بن عبيد الثّقفي الذي انتفض ضدّ بني أميّة «في عصائبه من المسلمين» مطالبا على حدّ قوله «بدم

المظلوم الشهيد المقتول بالطفّ، سيّد المسلمين، وابن سيّدها الحسين بن علي»[12] أنّه يوم حرق الأمويون الكعبة سنة 64 هـ «قاتل المختار يومئذ في عصابة معه نحو من ثلثمائة أحسن قتال قاتله أحد من النّاس، ان كان ليقاتل حتّى يتبلّد، ثمّ يجلس ويحيط به أصحابه، فاذا استراح نهض فقاتل، فما كان يتوجّه نحو طائفة من أهل الشام إلاّ ضاربهم حتّى يكشفهم»[13].

ثمّ يضيف الراوي وهو شاهد عيان في المعركة، يقاتل جنبا إلى جنب مع المختار بن عبيد يصف القتال «فلم أكن أصنع شيئا إلاّ صنع مثله، ولا يصنع شيئا الاّ تكلّفت أن أصنع مثله، فما رأيت أشدّ منه قط»[14].

وهكذا تصنع الرواية التاريخية المخترقة من المخيال الاجتماعي صورة الزعيم المقاتل المثالية. وهو القادر على محاكاة ما يصنع كلّ فرد من جماعته في ساحة القتال بينما يعجز كلّ واحد منهم على محاكاة ما يصدر عنه من أفعال. فالزعيم لا يمكن أن يكون كذلك، الاّ بامتلاك هذه القدرة الخارقة على التفرّد والتمايز عن كلّ فرد ينضوى تحت زعامته. والجماعة السياسيّة المقاتلة بقدر ما تتماهى في زعيمها، وتحاول أن يكون كلّ فرد منها صورة مطابقة له. فهي تصرّ دوما على أن يبقى متعالي عليها. وأن تحفظ له مسافة تفصله عنها، كتلك المسافة التي تفصل الرّاعي عن غنمه، حتّى يمكن له مراقبتها وتنظيمها والحفاظ على وحدتها. فعندما سأل المختار سلمة بن مرثد، وهو من «أشجع العرب» وأشهر نسّاكها عن أهل الكوفة. قال : هم كغنم ضلّ راعيها. فقال المختار بن أبي عبيد : أنا الذي أحسن رعايتها، وأبلغ نهايتها[15].

---

(12) تاريخ الطبري، ص.443.

(13) تاريخ الطبري، ص.446.

(14) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(15) تاريخ الطبري، ص.448.

لقد أعلن المختار التمرّد على الأمويين، وتزعّم الحركة العلويّة في العصر الأموي الأوّل، واستطاع أن يوحّد فلول الشيعة والمتعاطفين معهم الذين شتّتهم القمع الأموي. فأصبحوا على حدّ تعبير النّاسك سلمة بن مرثد كغنم ضلّ راعيها. وقد لاقت حركته نجاحا نسبيا ممّا جعل المخيال الاجتماعي يضفي عليه مسحة عجائبيّة الى حدّ اعتباره انسانا كاملا استطاع أن ينجز في الواقع كلّ ما أعلن عنه نظريّا. لعلّ ذلك يعود الى امتلاكه لعلم لا أحد يعرف سرّه ومأتاه وطبيعته، فهو إن لم يكن علم غيب فهو شبيه به. يقول أحد أصحابه «فوالله ما متّ حتّى رأيت كلّ ما قاله، فوالله لئن كان ذلك من علم ألقي اليه لقد أثبت له، ولئن كان ذلك رأيا رآه وشيئا تمنّاه لقد كان»[16].

بيد أن المختار بن عبيد ما كان له أن يكون زعيما وتتقبّله جماعته على هذا النحو، وتجرّده من نسبيته وتمنحه كمالا مثاليا وتوهمنا بأنّ العقل والتاريخ قد التقيا فيه ـــ بما أنّ كلّ ما مارسه في الواقع قد أعلن عنه مسبّقا، وكلّ ما أعلن عنه مسبّقا قد أنجزه في الواقع ـــ لو لم يكن من قبيلة ثقيف العربيّة أي من الأشراف المؤهلين بالانتماء إلى الرّئاسة، بل أنّ أحد زوجاته كانت ابنة النعمان بن بشير الأنصاري والي يزيد على الكوفة وإحدى أخواته كانت زوجة عبدالله بن عمر بن الخطّاب.

كان المختار يقول «والله ما أنا بدون أحد من العرب»[17] وهذا يعني أنّ الإنتماء العربي، كان يؤهل صاحبه بصفة آلية الى الزعامة، ولعلّ أغلبيّة المسلمين بمعزل عن انتماءاتهم القوميّة في فترة مبكّرة من التاريخ الاسلامي كانوا يقبلون المعادلة بين العروبة والزعامة، ألم يكن رسولهم عربيّا !. وإضافة إلى ذلك كان المختار ثريّا يمتلك ضيعة كبيرة في قرية خطرانيّة في ظاهر الكوفة. هذه المدينة التي تنامت فيها المعارضة الشعبيّة

(16) المصدر نفسه، ص.443.

(17) تاريخ الطبري، ص.443.

بين ضعاف الحال من العرب والموالي ضدّ السّلطة الأمويّة[18]. فصارت مركزا للقلاقل والاضطرابات الاجتماعيّة التي كان سببها الظاهر الولاء لآل البيت والثأر لدم الشهداء عليّ بن أبي طالب وابنه الحسين، أمّا باطنها، فهو اجتماعي اقتصادي صرف يتمثّل في ازدياد النقمة الطبقيّة على السلطة الأموية نتيجة سياسة التفقير التي سلكتها خاصة في العراق وخراسان، ولذلك نفهم لماذا رفع المختار بن أبي عبيد شعار الثأر لدم الحسين وولاءه لمحمّد بن حنفيّة بن علي بن أبي طالب وأكّد فيه فكرة المهديّة حيث أطلق عليه لقب «المهدي»[19].

إنّ بعض النجاحات التي أحرزها المختار واشعاعه القيادي الذي تصوّره الروايات التي أوردها الطّبري في تاريخه لا شكّ أنّها مرّت عبر مصفاة المخيال الاجتماعي. فإذا كانت دعوة المختار العقائديّة مبنية على فكرة المهدي المنتظر المجسّد في شخصية محمّد بن الحنفيّة، فانّ القطاعات المحرومة من المجتمع عرب وأعاجم وموالي في الكوفة بصفة خاصة وفي العراق والحجاز والمناطق الأخرى التي وصلتها حركته كانت ترى في المختار نفسه ــ شأنه ــ في ذلك شأن محمّد بن الحنفيّة ــ المهدي المنتظر الذي سيخلّصها من هيمنة «الدهاقين» أصحاب الامتيازات الذين حرموها من العيش الكريم.

ولعلّ الموالي كانوا الأكثر تضرّرا من النظام الاجتماعي والاقتصادي السّائد، ولاستمالتهم أكثر خاصة بعد أن سيطر على الكوفة كان المختار يظهر لهم أنّ غايته حمايتهم من السادة العرب. ففرض لهم العطاء وعاملهم بعدالة، وكان يلقبهم «شيعة الحقّ» و«شيعة المهدي» الذين بواسطتهم يستطيع تحقيق الخير في الأرض.

(18) فاروق عمر : التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين. ص.243.
(19) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

غير أنّ مخيال الجماعات الاسلاميّة المحرومة سيجد في شخصية أبي مسلم الخراساني فضاء شاسعا للتحليق في عالم الأسطورة. فاذا كانت قدرات المختار بن عبيد القتالية، لا تتجاوز أن يفعل ما يعجز الآخرون عن محاكاته. فيثير الإعجاب دون أن يصل إلى مرتبة الخارق للطبيعة البشرية المحدودة. فإنّ أبا مسلم الخراساني يبدو كما تصوّره الملاحم الإيرانية التركيّة[20] مقاتلا تتجاوز قدراته انسانيته، فهو أشبه ما يكون برامبو (Rambo) المحارب الأمريكي الأسطوري في السينما الأمريكية الدعائية المعاصرة.

فمنذ نعومة أظفاره، وعمره لم يتجاوز الاثنتي عشر سنة قد تمكّن من قتل مارد عنيد لم يستطع أحد المجازفة بمصارعته، بل بعيد ذلك بقليل لم يكتف بصرع بطل آخر، وانّما صرع كلّ أنصاره ومرؤوسيه الذين يصل عددهم إلى ستّين نفرا[21]. الاّ أنّ أبا مسلم، لم يثبت قدرته القتاليّة الاّ بواسطة سيفه الذي اقترن باسمه في الملحمة التركيّة الفارسيّة، كما اقترن «ذو الفقار» بعليّ بن أبي طالب. فكلّما آستعمله، إلاّ وفعل فعله أكثر ممّا يتصوّر الخيال البشري برمّته. فإلى جانب وزنه الذي يصل إلى أربعين بطان رومي «أي ما يعادل المائة وخمسين كيلو غراما، أو أكثر حسب الحالات، والذي لا نعرف كيف يمكن لرجل عادي استعماله فانّ المخيال يصرّ على أن يمنحه طابعا قدسيّا، فحديده قد صنع من زفرة الرسول (ﷺ).

ففي ليلة المعراج رأى الرسول دم الشهداء (عليّ بن أبي طالب والحسين.. الخ) فزفر زفرة ألم سيخلق الله منها بعد ذلك الحديد الذي سيصنع منه سيف أبي مسلم، كما أنّ دمعة الرسول التي انسابت لوعة

(20) أنظر : *Le Roman d'Abu-muslim*. نقلتها من التركية الى الفرنسية ايران ميلكوف (Irene MELIKOFF)

(21) *Le Roman d'Abu-muslim*. p.96

على الشهداء ستتحوّل إلى شجرة ستصنع منها يد هذا السيف[22].

لقد كان أبو مسلم زعيما تاريخيا واقعيا استخدمته الدعوة العبّاسيّة المعارضة للأمويين، حين بعثه ابراهيم الامام إلى خراسان ممثّلا له في الدعوة السرّيّة هنالك[23].

وقد استطاع أبو مسلم أن ينشر هذه الدعوة في خراسان منذ سنة 128 هـ/745 م بأن وفّر لها عمقها الجماهيري. فتغلغلت تحت قيادته في الأوساط المحرومة من الموالي والعرب على حدّ السواء، وحتّى وفاته سنة 137 هـ/754 م لم يكن أبو مسلم سوى قائدٍ محكومٍ بالقوانين الموضوعية التي تضبط لعبة السياسة، تارة يخطىء ومرّة يصيب.

فلا شكّ أنّه يتميّز بخصال فذّة كالشجاعة والمروءة والذكاء جعلت منه زعيما شعبيا طبع في ذاكرة المحرومين على امتداد حقبة طويلة في التاريخ الاسلامي. ولكنّ الأساطير والملاحم الاسلاميّة خاصّة منها التركيّة الفارسيّة التي توفّرت لنا منها هذه النسخة المترجمة إلى الفرنسيّة المتعلّقة بأبي مسلم قد نقلته الى كائن لا تاريخي.

فهو لا يستطيع حمل سيف يتجاوز وزنه المائة كيلوغرام فقط، وإنّما يديره فوق رأسه اثنين وسبعين مرّة، وهو رقم يرمز إلى عدد أصحاب الحسين الذين قتلوا معه[24]. وهو على خلاف ما ينقله المؤرّخون ليس مفوّضا من ابراهيم الامام لخدمة الدّعوة العبّاسيّة في خراسان، وانّما هو مفوّض مباشرة من رسول الله كي يثأر لأهل البيت من الأمويين.

فعندما استسلم أبو مسلم مرّة إلى النوم رأى فجأة نورا ساطعا وضّاء، وكائنا محاطا بهذا النّور يتقدّم إليه، عرف بعد ذلك أنّه رسول الله الذي

---

(22) *Le Roman d'Abu-muslim*. p.102

(23) فاروق عمر : التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين. ص.90.

(24) *Le Roman d'Abu-muslim*. p.102

بادره بأن وضع على رأسه تاجًا، ثمّ ألبسه قميصا، وحزّمه بحزام ثمّ قال له «يا أبا مسلم ينبغي عليك أن تثأر لأهل البيت، فالتاج الذي منحتك إياه هو تاج الثروة، أمّا القميص فهو قميص الرّحمة. أمّا الحزام، فهو حزام المجد. ما وهبته لك لم أهبه لميّت، والآن ينبغي أن تثأر لي من بني أميّة بسفك دماء المروانيين»[25].

وعندما أفاق من نومه كانت حجرته مضاءة بنور ساطع، ووجد في يده ورقة عليها صورة السّيف الذي صنع من زفرة الرسول[26]. وهكذا تبدو زعامة أبي مسلم كما يشكّلها المخيال الاجتماعي محاطة بهالة من القدسيّة بما أنّ الرّسول نفسه هو الذي نصّبه، لكي يثأر لأهل بيته في ظروف تبدو اليوم مفارقة للعقل البشري ولكنها في عصرها قابلة للتصديق.

إلّا أنّ ما يهمّنا ليس تتبّع الخوارق الأسطورية المتعلّقة بشخصية أبي مسلم التي تحفل بها الملحمة التركية الفارسية، وانّما فهمها فهما سوسيولوجيا يتيح لنا معرفة خصائص الفاعل الاجتماعي المتخيّل الذي كان وراء انتاجها.

فقد أشار فاروق عمر إلى هذه الأساطير والقصص المبالغ فيها التي نسجت حول أبي مسلم، كما أشار إلى أنّه أصبح بعد موته بالنسبة إلى المتمرّدين في ايران المنقذ الذي سيعود الى هذه الأرض، ليملأها عدلا بعد أن ملئت جورا»[27] إنّ هؤلاء المتمرّدين هم الذين سيخلقون من أبي مسلم زعيما عجائبيا أسطوريا أي مثالا خارقا يلعب لهم دور الحافز النفسي والاجتماعي في صراعهم مع السّلطة المهيمنة. فما يشدّ انتباهنا

(25) *Le Roman d'Abu-muslim*. p.97 - 98

(26) المصدر نفسه، ص.98.

(27) فاروق عمر : التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين.

فيما قاله فاروق عمر هم الذين سمّاهم بالمتمرّدين في ايران، هذه التسمية التي تبدو في نظرنا غامضة وفي حاجة الى التوضيح.

لعلّنا نجد فيما تَراه ايران ميليكوف (René Melikoff) ما يساعدنا على استبصار العوامل الاجتماعية التي تفسّر التخيّل الايراني التركي لأبي مسلم حيث تَذهب إلى اعتبار الحركات التي أرادت الانتصار لأبي مسلم في فارس كانت نتيجة قرن من الهيمنة الأجنبيّة (أي العربيّة)، واللامساواة الاجتماعيّة بين العرب والموالي الذين حوّلوا إلى مجرّد عبيد في خدمة الغازي العربي، إضافة إلى ذلك سياسة النهب الاقتصادي التي توخّاها الولاة الأمويون في خراسان. وتعطي ميليكوف (Melikoff) مثالا على سياسة النّهب والابتزاز تلك التي سلكها والي عبد الملك بن مروان ومن بعده الوليد المسمّى ابن يوسف، بتسليطه ضرائب مجحفة تضرّر منها خاصّة صغار الفلاحين والتجّار والفئات الدنيا من المجتمع الخراساني[28].

غير أنّ ما ذهبت اليه ميليكوف (Melikoff)، وإن كان لا يخلو من الصحّة، باعتبار أنّه لا يمكن انكار تضرّر الموالي الفرس من سياسة الدولة الأمويّة المبنية على العصبيّة العربيّة والقبليّة قبل كلّ شيء، فإنّها قد ضخّمت العامل الشعوبي والقومي في تفسيرها التاريخي لأسطورة أبي مسلم. فالموالي لم يكونوا أكثر تضرّرا من العرب الذين همّشتهم السياسة الاقتصادية القائمة كما أنّ عرب الدّولة الأمويّة لم يكونوا أكثر مشاركة من الموالي الذين انخرطوا في مؤسسات هذه الدولة ونعموا بخيراتها في سياسة النهب الاقتصادي للفئات الفقيرة والمتوسّطة من المجتمع عرب وموال على حدّ السّواء.

(28) Irene• MELIKOFF : *Canevas historique de la légende.* in Abu-muslim, le porte hache du Khorassan. p.61.

فصورة أبي مسلم كما تتراءى لنا من خلال الحكاية الشعبية التركية الفارسية قد شكّلها المخيال الاجتماعي الذي يستمدّ حيويته وخصوبته التخيّليّة، من القطاعات العريضة المحرومة في المجتمع الاسلامي، خاصّة في العصر العبّاسي. وقد وجدت في غدر العبّاسيين به صورة لغدرهم بها، بما أنّها تنكّرت لمبادىء دعوتها الأولى وحرمتها من رخاء العيش وهنائه.

هذه القطاعات قد وقع استمالتها تدريجيا الى الحركة الشيعيّة بصفة عامّة وخاصة الفرقة الباطنيّة التي تغلغلت في الأوساط الحرفيّة، وفي التجمّعات التي تضمّ أصحاب المهن المتواضعة، والمحتقرة الذين يتذمّرون من الفوارق التي تفصلهم عن مجتمع النخبة.

وقد عملت الحركة الشيعيّة الباطنيّة، والحركة الصّوفيّة على احتواء هذه التجمّعات فأخذت طابعا اجتماعيا صوفيا متمرّدا منظّما، وفق مبدإ التضامن بين أفرادها والنضال مَعًا ضدّ الحيف الاجتماعي، فإسم أبي مسلم كما تقول ميليكوف (Melikoff) ظلّ مرتبطا بالاضطرابات التي يقوم بها هؤلاء الحرفيون. والأدب الملحمي الذي تنتمي اليه قصّة أبي مسلم نفسه التي قامت المستشرقة المذكورة بتحقيقها، والتمهيد لها، ونقلها إلى الفرنسية كان في كلّ الأزمان عاملا مهمّا لبثّ المثل الفروسيّة في الفئات الأمّية من المجتمع. والأسطورة من هذه الناحية قد انتجت صورة أبي مسلم البطل الديني والحامي للأمّة من المستبدين وجعلت منه مثالا فروسيّا يحتذى به في الأوساط الحرفيّة[29].

ومن هنا يتّضح أنّ سيرة أبي مسلم التي تلفّ فيها الأسطورة التاريخ، وكما يرويها أبو الطاهر الطّوسي، هذا الرّاوي النكرة، ليست إلاّ نتاجا خالصا لمخيال الحرفيين والعملة، وما شاكلهم في السلّم الاجتماعي من

(29) Irene MELIKOFF : *Canevas historique de la légende* in Abu-muslim, le porte hache du Khorassan. p.62 - 63.

العامة المضطهدة الحالمة بالصعود الإجتماعي التي لا مفرّ لها اذا ما أرادت تحقيق هذا الطّموح من المقاومة التي تتطلّب شحذ العزائم وتجييش الوجدان وخلق صورة مثاليّة عن زعيم سياسي، وإن كان في عداد الماضي، فانّها تسعى جاهدة إلى إعادة انتاجه باستمرار حتّى يكون كلّ فرد صورة له : أي مقاتلا عنيدا صبورا، متيّما بحبّ الفقراء حتّى يتحقق الحلم الجماعي بوضع أفضل.

لذلك نفهم لماذا تصرّ الحكاية الملحميّة على ربط أبي مسلم ربطا حميما بالفقراء والحرفيين فهو في يوم جمعة جاء عند حرداق الحدّاد (Hurdek)، فوجد أربعين مسلما سنّيّا (يعني في هذا السياق متشيّعا لأهل البيت) كلّهم أصدقاء الخليفة على المرتضى. وقف الحدّاد ليعلمهم بأنّ أبا مسلم هو زعيمهم، فسلّموا عليه قائلين له «يا أب المسلمين». ثمّ عرّف حرداق الحدّاد بأصحابه الجدد، وبدأ بنفسه فهو قائد الآحي (A H I) حرداق الحدّاد، وأبو الطاهر الذي يمتهن تلميع المعادن (Burnisseur)، وعليّ الطبّاخ، وأبو ليش مطبّب الحيوانات — وعبد الرحمان وآخرون[30].

وهكذا يتّضح جليّا أن الفئات الحرفيّة والمهنيّة المنظّمة في تجمّعات من الفتيان المتمرّدين على النظام الاجتماعي والاقتصادي، قد وجدت في شخصية أبي مسلم رمزا تاريخيا ينشّط رغبتها في الانقلاب على وضعها التاريخي القائم، فمنحته من الخصال والقدرات، ما يصعب تحقيقها في الواقع، ولكنّها تظل مطلوبة من هذا الواقع نفسه.

وفي كلّ الحالات، ورغم صعوبة الجزم بالوصول إلى حقائق ثابتة، فيما يتعلّق بالخلفيّة الاجتماعيّة للتخيّل الاسلامي للزعيم بصفة عامة، ولشخصية أبي مسلم بصفة خاصة من خلال المدوّنة التي اعتمدنا عليها،

(30) *Le Roman d'Abu-muslim*. p.100.

فنحن نشاطر ما ذهبت إليه ميليكوف (Melikoff) في اعتبارها أنّ قصّة أبي مسلم تندرج ضمن أدب الفتوّة[31].

وهذا ما يدعّمه النصّ نفسه الذي يتحدّث عن مغنيّة تصفها القصّة، بأنّها مسلمة سنّيّة، كانت مطربة في قصر الوالي الأموي بخراسان متعاطفة مع أبي مسلم، ومتشيّعة لأهل البيت جاءت تخبر بسجن أبي مسلم قائلة «يا أصحاب الفتوّة انّ أبا مسلم سجين في قصر الطّاهر (الوالي) وسأسعى الى انقاذه»[32].

أمّا، الفتوّة، فتعني مجموعة من الفتيان المنظّمين اجتماعيّا، وفق مبدأ الرفض للنظام الاجتماعي والاقتصادي القائم، والمنتمين خاصّة إلى الشرائح الدنيا والوسطى من المجتمع. وهي مؤسسة يشدّد كاهين (Cahen) على طابعها الحضري ويؤكّد على أنّ فهمها، لا يمكن إلاّ بادراجها ضمن بنية مجتمع المدينة في الإسلام الوسيط[33].

لقد استطاعت هذه المؤسسة، أن تؤثر في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، وكانت تقريبا وراء معظم الإضطرابات التي حدثت في تاريخ المجتمع الاسلامي الوسيط المناهضة لسلطة الدّولة المحتكرة للمتع والثروات، مهما حاول الكتّاب المسلمون في ذلك العصر نعت الفتيان المتمرّدين بالأوباش والشطّار والحفاة والعراة والعيّارين والرّنود

---

(31) Irene MELIKOFF : *Développement de la légende*. in Roman d'Abu-muslim. p.64.

(32) *Le Roman d'Abu-muslim*. p.106.

(33) Claude CAHEN : *Histoire économique et sociale de l'orient musulman médiéval*, in studia islamica, N°3, p.113.

أنظر كذلك : Claude CAHEN : *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age II* in Arabica. p.51.

كما كانوا يسمّون في العصر السّلجوقي[34] الّا أنّه كما يرى كاهين (Cahen) فانّ العيارة أو الفتوّة لا يجب النظر اليها كما يرى ماسينيون (Massignon) بوصفها مجرّد ردّ فعل بسيكولوجي من المحرومين على الوضع السائد فقط، وانّما باعتبارها مظهرا متقدّما ومتحوّلا للعصبيّات الحضريّة التي عرفتها المدينة الاسلاميّة في طورها الأوّل، يتجلّى في بروز فئات جديدة صاعدة[35].

إنّ هذه الفئات الصاعدة الطموحة المنظّمة في مؤسسة الفتوّة هي التي خلقت من أبي مسلم تلك الأسطورة التي رأينا بعض ملامحها، وهي في حاجة اليها للصّراع من أجل تقدّمها التّاريخي أي من أجل تلبية احتياجاتها الاجتماعية التاريخيّة الملحّة.

إننا نلاحظ اليوم أنّ مخيال الفئات الصاعدة نفسها، التي تسمّى حديثا بالبورجوازية الصغيرة بشرائحها المتعدّدة (الأساتذة ـــ الأطبّاء ـــ المهندسون) والعمال والفلاحون الذين يطمحون إلى الصعود الاجتماعي ينشط بشكل حيوي، خاصّة في الأزمات السياسية الكبرى التي يعيشها العالم العربي، ليخلق من الزعيم السياسي أسطورة الرجل الخالد الذي لا يموت، وانّما يبقى حيّا في وجدان الأمّة، ليبعث كلّما اقتضت احتياجات الصّراع ذلك.

---

(34) Claude CAHEN : *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age II.* in Arabica, p.34.

(35) المرجع نفسه، ص.51.

الخاتمة

نعتقد أنّه من المستعصي، أن نختم هذا البحث. فخاتمته فاتحة لمزيد من التفكير والتأمّل في قضايا الفكر السياسي، وموضوع السلطة السياسيّة بطرفيها الحاكم والمحكوم. فاذا كنّا طرحنا في هذا البحث مسألة الزعيم في المخيال الاسلامي، فلا يخفى علينا أنّ هذا المشروع لا يكتمل في أحسن الحالات إلّا بالبحث في مقولة الرعيّة في الفكر السياسي الاسلامي الوسيط لتأمّل الكيفيّة التي تنظر بها الرعية إلى نفسها، أو على وجه الدقّة لنستبصر رؤية النخبة العالمة لها.

لقد أشرنا في هذا البحث إلى أنّ الرعيّة ينظر لها في النصوص العربية الاسلامية السنّية والشيعيّة بوصفها قطيعا من الغنم والماشية يستوجب مراقبتها من راع استرعاه الله رب الغنم لرعايتها ومراقبتها. فتارة يلوح بالعصا وأخرى بالمزمار للحافظ على تجانس القطيع وحمايته، وكلّ من خرج عن القطيع وتمرد على سلطة الراعي، يتسبّع ويصبح من الضواري التي يستوجب قتلها واتلافها، كما يرى الداعية الباطني احمد النيسابوري. غير أنّ هذه الملاحظات على أهميتها، لا تعفينا من مشقّة عمل أكثر صرامة ودقّة، يتعلق أساسا بالرعية : واجباتها، وحقوقها، ومواصفاتها في المرجعية الاسلامية.

إنّ ما ظهر لنا جليّا، هو أنّ المدوّنة المكتوبة في الحضارة العربيّة الاسلامية، لا تقف على طرفي نقيض مع المخيال الاجتماعي، بل على العكس تماما، فهي تحتضنه وتعبّر عنه بشكل أكثر تجانسا واتساقا، رغم أنّ المكتوب، يحاول أن يزدري المخيال، ويهمّشه، باعتباره لصيقا بالفكر العامي المشوه للحقيقة والجاهل بها. فمن المفيد أن نتلمّس الحدود الفاصلة بين الثقافة العالمة وثقافة العامة، ولكن تضادهما تضادّ شكليّ وافتراضي، وفي حقل التجربة والمعاينة النصية يتضح لمخيال في حرارته ووهجه داخل المدونة العلمية واللاهوتية. فكيف نفسّر إيراد المطهر الحلّي العلاّمة الشيعي في كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الامامة «أخبار أسطورية موغلة في الوهم، تصوّر علي بن أبي طالب يرجع الشمس التي أوشكت على الغروب إلى مكانها عند العصر، أو أن يسجد على ضفة الفرات، فتخرج الأسماك الطاهرة لتسلّم عليه.

وعلى هذا النحو يتّضح أنّ المخيال ليس شكلا للمعرفة العامية، وانّما يتجاذبه طرفان : هما الايديولوجيا واليوطوبيا. فالمخيال هو الوعاء الذي نحتضن به الواقع، ونتمثّله سواء بالالتصاق به إلى حدّ تبريره وتشويهه، وإعادة انتاجه باستمرار، أو بالإنفلات من ربقته والهروب منه الى واقع آخر متخيّل نستطيع أن نسمّيه واقع الحلم. ومن ثمّة يتّضح أنّ الزّعيم السياسي يشكّل محور جذب كلّ حسب موقعه. واحد يزدريه، ولا يصوّره إلاّ متعفّنا متورّما يقطر رجسا، هكذا كان حال الزعيم الأموي، كما تصوّره النّصوص الشيعيّة والنّصوص المشرّعة للدولة العبّاسيّة. (رسالة الجاحظ نموذجا)، في حين أنّ النابتة ترى في سبّ معاوية فتنة ومخالفة للسنة، وآخر يضفي عليه من الصفات ما يرتقي به إلى مستوى الآلهة فتقدّمه على أنه يتحكّم في نواميس الطبيعة وينطق الحيوان، وهو الذي لا يتكلم كما نعرف، ويحوّل في رمشة عين التراب سويقا وسكرا.

إلاّ أنّه من المفيد الإشارة إلى ذلك الاستثناء الغريب في الفكر

الاسلامي القديم، والمتمثّل في دعاة نفي الإمامة «الأصمّ من المعتزلة وبعض الخوارج» الذين رفضوا تنصيب الإمام لعدم حاجة الأمّة الى ذلك، إذا ما تواطأت على تطبيق الشرع، وتحقيق العدل. وهو موقف أورده ابن خلدون كما بيّنا في الفصل الذي يتعلق بالخلافة في المقدّمة، بوصفه موقفا شاذا تقف وراءه نزعة عداء للملك الذي من توابعه القهر والتغلّب. إلاّ أنّ هذا الرأي قد أورده ابن خلدون مغرقا في العمومية، وإن ذكر الاصمّ باسمه، فيظلّ بعض الخوارج نكرة لا نعرف أسماءهم ولا نعرف هل أنّ دعاة نفي الإمامة، قد كتبوا مدوّنات في تفصيل رأيهم وتوضيحه والدفاع عنه، ولعلّهم فعلوا ذلك، ولكن كتبهم لم تصلنا لاعتبارات معروفة في التاريخ.

فما يبقى من الآراء عادة في تاريخ الافكار، هي الآراء القويّة بقوّة المدافعين عنها، والحامين لها باعتبارها تعبّر عن طموحاتهم ومصالحهم. يبدو شذوذ موقف دعاة نفي الامامة في خروجهم على «القطيع»، وإجماع المسلمين على تنصيب الإمام، وإن اختلفوا في تحديده، وانتمائه وطرق تنصيبه.

وعلى عكس الإجماع الاسلامي الذي لا يرى رعيّة دون راع يسوسها، يتصوّر هؤلاء رعيّة دون راع. وما دامت الرعيّة لا يمكن أن توجد الا بالرّاعي تماما، كما لا يمكن أن يوجد قطيع من الغنم إلا براعيه، والاّ تشتّت وانعدم وجوده كقطيع. ـــ فإنّ الأصمّ من المعتزلة وبعض الخوارج ـــ ينفون ضمنيا مقولة الرعية التي لا تنتظم إلا بوجود من يرعاها. فالأمّة على هذا النحو، يمكن أن لا تتشتت، فتحافظ على تجانسها كجماعة، وتنتظم بمفردها إذا ما تواطأت على تطبيق الشرع، أي إذا ما توفّر لها الوعي التاريخي بالمهام المطروح انجازها، لأنّ صفة القطيع ليست ملازمة لها بالقوة، وإنّما فرضت عليها قسْرا أوْ نتيجة لفقدانها الوعي بما يتطلّب وجودها فعله. وفي كلا الحالتين، فإنّ الأمّة

ليست مشروع قطيع حيواني، بل مشروع حريّة منظّمة لا يرعاها إلاّ الله وحده. إذن لا يعترف دعاة نفي الإمامة، إلاّ بالله، فهو وحده الرّاعي، وكلّ اعتراف براع ينوبه في الارض ويقاسمه الرعويّة، إنّما هو كفر مبين وشرك به لا يضاهيه شرك إلاّ الإيمان بأنّ الله ليس واحدا أحدا. ومن ثمة فإنّ الراعي البشري الذي يدّعي أنّه ينوب الله في الأرض أو يخيّل له كذلك لا يمكن في هذه الحالة إلاّ أن يكون مدنّسا بل هو المدنس بعينه فقدسيّة السّلطة تفترض أن يكون الله الراعي الوحيد الأوحد، وكلّ زحزحة للرعوية في الارض تعدّ بمثابة الانتهاك للمقدّس.

يبدو هذا الموقف على غاية من الأهميّة والطرافة. فجمع في الآن نفسه بين واقعية أصيلة متجذرة في الأرض، وطوباوية تعانق فضاء الحلم بلا أجنحة. فقد وعى هؤلاء، بأنّ السّلطة السياسية لا يمكن أن تكون إلاّ مدنّسة، وتبعا لذلك فإنّ الرّاعي البشري ما دام ليس إلاهًا، لكونه بشرا يخطيء ويصيب، فهو لابدّ أن يدنّس قليلا، أو كثيرا بواقع السلطة، وسلطة الواقع عليه، خاصّة وأنّ ابن خلدون نفسه السنّي المالكي، يقرّ بأنّ القهر والغلبة من توابع الملك، أي أنّهما ماثلان في جوهره، ولا مفرّ منهما في الحكم. أمّا كيف تستطيع الأمّة أن تحكم نفسها بنفسها حتى إذا ما تواضعت على تطبيق الشرع دون إمام يسوسها ؟ فهو أمر مسكوت عنه ولا يتحدّث عنه ابن خلدون، ولا نعرف هل أنّ دعاة نفي الامامة قد تطرّقوا إلى ذلك أم لا ؟ إلاّ أنّه من الواضح الكشف عن طوباوية هذا الموقف. فهو تخطيط هندسي مغرق في النظريّة المفارقة للواقع التاريخي والمتعالية عليه. فالتاريخ الإنساني إلى حدّ يومنا هذا يبيّن استحالة تطبيق حلم دعاة نفي الإمامة.

وموقف دعاة نفي الإمامة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، شأنهم في ذلك شأن دعاة نفي الدولة المعاصرين «الفوضويون» مع مراعاة الاختلاف الجوهرية بينهما. فالأوّلون يتحرّكون من داخل المنظومة

الدينية وفوضويو الغرب المعاصرون يتحرّكون خارجها، بل في صراع معها خير ما يمثّل نمط التخيّل الإسلامي الطوباوي الكلاسيكي للسّلطة. فحلم هؤلاء لم يتحقّق إلّا في واقع الأدب فحلم دعاة نفي الامامة المسلمين لم يتحقّق إلّا في واقع الأدب والمخيال، ولم ينجز في واقع الحياة ففي كليلة ودمنة حقّق ابن المقفع مشروع إلغاء الامامة عندما استطاعت الارنب بوصفها رمزا لوحوش الارض الكثيرة المياه والعشب، أن تتخلّص من الأسد المتجبّر الذي حرمها ومجموعة الوحوش من العيش في سلم وهناء، حين سقط في جبّ فمات، وموته إعلان عن تدشين مرحلة جديدة تحكم فيها الأمّة «الوحوش» نفسها بنفسها.

وعلى النّحو التّالي يمكن أن نرسم ملخّصا لصورة الزعيم في المخيال العربي الاسلامي الوسيط في ثلاثة أنماط من التخيّل :

1 ـــ التخيّل الطوباوي.

الزعيم البشري لا يمكن أن يكون إلّا مدنّسا، والراعي المقدّس الوحيد هو الله. فإذا ما وجد زعيم بشري مقدس، فهو موجود بالقوّة ولا يوجد بالفعل. إنّه متخيّل ولا يحمل مواصفات بشرية معهودة. فهو أقرب إلى الآلة (Le Robot) المفصّلة تفصيلا تقنيّا عجيبا ويقوم بوظائفه على وجه كامل دون أن يؤذي أحدا، لا يعرف المماطلة والمراوغة. وهو تماما كالقلب في جسم الانسان ـــ ونجد صورة هذا الزعيم في «آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي» كما نجد صورته في كليلة ودمنة لابن المقفع ولكن أقلّ هندسيّة وأكثر واقعيّة في مثال الحمامة المطوّقة التي تتعاون مع حمائمها للخلاص من شرك الصياد، بمساعدة الجرذ، وهي رمز للزعيم المتفاني في خدمة جماعته يقوّي عزيمتها وتماسكها، ويقاوم النزعة الفردية التي تظهر بين أفرادها، ويعمل على خلاصها أكثر

مما يعمل على خلاصه، يداهم خطر الموت على أن تنجو بنفسها، وهو الزعيم المفقود المنشود، النقيض الجدلي للزعيم الموجود.

2 ـــ التخيّل الإيديولوجي.

هو التخيّل السنّي أساسا للزعيم. يبدو الزّعيم حاملا لمواصفات واقعيّة، ومرتبطا إرتباطا عضويا بالتاريخ، لكن تاريخيّته، ودنيويّته، لا تمنعه من أن يكون مقدّسا، لأنّه يسهر على تطبيق تعاليم الله في الأرض. فقدسيّته لا يستمدّها من ذاته، وإنّما من المهمّة الملقاة على عاتقه. والخيال السنّي كما يتصوّره عفيفا، طاهرا، من كلّ رجس يقرّ بامكانية تدنّسه. فقد يقهر ويتجبّر ولكن لاتجوز مخالفته، فطاعته واجبة في كلّ الظروف والله وحده موكول إليه محاسبته.

فالتخيّل السنّي لا يضفي على الزعيم مواصفات أسطورية إلاهيّة، ويشرّع صراحة لسلطة الزعيم المدنّس مادام في خدمة المقدّس، (صورة خالد بن الوليد الذي قهر وتظلّم، ومع ذلك فإنّ الخليفة الأوّل أبا بكر حافظ عليه في قيادة الجيش، لأنّه لا وجود لأحد يستطيع القيام بمهمّته). فيمكن أن نلخّص التخيّل السنّي للزعيم في الموضوعة التالية : الزّعيم لا يمكن أن يكون إلّا مقدّسا، وإذا ما أصبح «مدنّسا»، فلا يجب أن نتمثّله كذلك بل ينبغي أن نعترف بقدسيته. فعندما يكون المدنّس في خدمة المقدّس يتحوّل بالضرورة إلى مقدّس.

3 ـــ التخيّل الايديولوجي ذو النزوع الطوباوي.

هو التخيّل الشيعي (الإمامي والباطني)، فالزّعيم الشيعي لا يمكن أن يكون إلّا مقدّسا صرفا، فهو معصوم من الخطإ، يمتلك الحكمة المطلقة، إنسان كامل هو أقرب ما يكون إلى الآلهة، رغم أنّ علماء الشيعة قد قاوموا الفرقة النصيرية التي ألّهت علي بن أبي طالب، بل أن

عليّ نفسه قد قاتلهم وما دام الله وحده لا يخطيء، فإنّ الإمام الشيعي، في أسوا الحالات لا يمكن أن يكون إنسانا فإنسانيته تميل إلى الألوهية. وإذا سلّمنا بأنّ الإمام الشيعي ليس ساحرا، وهذا ما ينفيه الشيعة والسنّة على حدّ السّواء، فكيف نفهم اعتقاد الشيعة في أنّ الإمام يستطيع تحويل التراب سويقا وسكّرا، أو أن يرجع الشمس، وهي تهوي مغربة إلى كبد السماء ؟.

وإذا ما علمنا أنّ الزّعيم الشيعي شخصيته واقعية تاريخيّة، فإنّ إضفاء هذه المسحة الأسطوريّة عليه من شأنه، أن يبرّر سلطته ويشرّعها. وهنا تكمن ايديولوجية التخيّل الشيعي، أما طوباويته. فإنّه يظلّ منشودا للسّلطة منتظرا، حتى يعود يوما، ليحقّق العدل في الارض.

وخاتمة لهذه الخاتمة، تجدر الإشارة أيضا إلى أنّ المخيال العربي الإسلامي المعاصر، لايزال بصفة عامة يشتغل بنفس الآليات القديمة التي يطغى عليها الحلم، وانتظار الزعيم الأب الذي يعيد إلى الجماعة تجانسها، ويحميها من الأخطار المحدقة بها، وبمجرد أن يلوّح الزعيم الاب بعلامات التحدّي التي تعيد إلى الجماعة العربية المحرومة الأمل في استشراف مستقبل أفضل منمّيا فيها الإحساس بهويتها حتى يجد المخيال فضاء خصبا للتحليق، وانتاج الاساطير التي تحوّل الزعيم من كائن تاريخي يتحرك وفقا لشروط الواقع الموضوعي ومعيقاته إلى بشر لا زمني مفارق للتاريخ، فتصوّره في زمن الطيران الخارق للصوت يمتطي صهوة جواده الأبيض، أي فارسا من العصور الوسطى داخلا القدس. وتفكّك حروف إسمه لتعثر فيه على اسم صلاح الدين الأيوبي المنتظر مختزلا، فتطلق العنان لنفسها منتشية نشوة الأطفال، محتفلة بعثورها على الأب، المفقود، وعودة زعيمها المنتظر. ولا شكّ أنّ المخيال الجماعي في هذا السياق، يلعب دورا إيجابيا بناء كما يرى ريكور (Ricœur) فلكونه يحتضن الرغبة الدفينة في الذاكرة الجماعية

المنشدة لتحققها، قد يساعد على تجييش وجدان الجماعة، وتقوية حلمها بالتقدّم التاريخي، بتجاوز معيقات الحاضر الذي يرهقها ويشلّ إرادتها. ولكن هذا لا يجب أن يحجب عنا الخطورة المتمثلة في إعادة انتاج ماضينا بصفة آلية باسترجاع أحلامنا القديمة المزعجة التي تهدّدنا بالإخصاء الجماعي. ألم نسجّل عودة المذهبية السنّية والشيعيّة، أو (السنّويّة والشيعويّة) سواء بسواء، فهل ثمّة شكّ في رجوع الحلم الشيعي الذي تغذّيه شعوبية متخلّفة وعقيمة وموغلة في البراجماتية بالسيطرة على بغداد الرمز التاريخي للخلافة العبّاسية السنّية ؟. أليست بغداد اليوم إمتدادا لبغداد الرشيد والمأمون ؟.

إنّنا نستطيع القول أنّ الفكر العربي المعاصر، لم يستطع إلى حدّ الآن أن يضع حجر الأساس لبناء ذاتنا التاريخية المستقبلية، ما دمنا نعيد إنتاج ماضينا بشكل يشوّهه، ويشوّهنا، ونستعيد صراعاتنا القديمة لنضعها بديلا لصراعاتنا الجديدة. فلا نستطيع حلّ الأولى ولا الثانية. قد يكون ذلك ليس عيبا في الفكر في حدّ ذاته، فما فتيء منذ قرن يبحث عن التجاوز، بل لعلّه أنجزه في النظريّة. ولكن ما قيمة فكر يظلّ مبتورا عن جذوره، وعن أعماقه. أليس من الأفضل أن يلوذ بالمدينة الخربة، يعاين خرابها، ويتحسّسه، خير من أن يشيّد في السّماء المدينة الفاضلة.

فهرس المصادر

ابن تيمية تقي الدين : السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرّعيّة : راجعه وحققه الدكتور علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، مصر، دار الكتاب العربي. الطبعة الثانية، 1951.

ابن تيمية تقي الدين : منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، بيروت، مكتبة خياط، 1962 ـ 1963.

ابن خلدون عبد الرحمان : المقدمة الجزء الثاني، مصر، مطبعة مصطفى محمّد، 1954.

ابن المقفع عبدالله : كليلة ودمنة، دار بوسلامة للنشر، تونس.

الجاحظ ابو عثمان : رسالة في بني امية، ضمن كتاب تقي الدين المقريزي : النزاع والتخاصم فيما بين بني امية وبني هاشم، تحقيق حسين مؤنس، مصر، دار المعارف 1988.

الجاحظ ابو عثمان : البخلاء. حقق نصه وعلق عليه طه الحاجري، مصر، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1971.

الحلّي المطهر : منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، حققه الدكتور محمد رشاد سالم، ضمن كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، الجزء الأول، بيروت، مكتبة خياط، 1962 — 1963.

الطبـري : تاريخ الطبري ج 4. مطبعة الإستقامة، القاهرة، 1939.

الفارابي ابونصر : آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق البرت حوراني، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1973.

المـاوردي ابـو الحســن : الاحكام السلطانية، بيروت، دار الفكر، د.ت.

النيسابوري أحمد بن ابـراهيــم : اثبات الامامة، حققه وقدمه الدّكتور مصطفى غالب، بيروت، دار الاندلس، الطبعة الاولى، 1984.

- Irène MELIKOFF

- Le roman d'Abu-muslim, le porte hache du khorassan dans la tradition épique turco-iranienne, Librairie d'Amérique et d'Orient, Maisonneuve, Paris 1962.

فهرس المراجع العربيّة

ــ القرآن الكريم.

ــ إبن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء. بيروت. دار الثقافة. الطبعة الثانية 1979.

ــ إبن الألوسي نعمان خير الدين : جلاء العينين في محاكمة الأحمدين. القاهرة. مطبعة المدني. 1961.

ــ إبن الجوزي ابو الفرج عبد الرحمان بن علي : كتاب الاذكياء. بيروت. دار الآفاق الجديدة. 1980.

ــ إبن الخطيب الوزير : العلاقات السياسية بين مملكتي غرناطة والمغرب في القرن الثامن الهجري. مصر. وزارة الثقافة. المؤسسة المصرية العامة للتاليف والنشر. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.د.ت.

ــ إبن خلدون عبد الرحمان : تاريخ إبن خلدون. المجلد السابع. بيروت. دار الكتاب اللبناني. 1959.

ــ إبن خلكان : وفيات الاعيان. ج 3. القاهرة. النهضة المصرية. 1948.

ــ إبن سعيد سعيد : الفقه والسياسة. بيروت. دار الحداثة. الطبعة الاولى. 1982.

ـــ إبن الطقطقي (ابن طبا طبا) : تاريخ الدول الاسلامية. القاهرة. شركة طبع الكتب العربية. د.ت.
ـــ إبن عبد الهادي : العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة. 1964.
ـــ إبن العبري : تاريخ مختصر الدول. بيروت. دار المسيرة .د.ت.
ـــ إبن قيم الجوزية : كتاب أسماء مؤلفات إبن تيمية. تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد. الطبعة الثانية. دمشق. 1953.
ـــ إبن قيّم الجوزية : أخبار النساء. بيروت. دار الكتب العلمية. 1990.
ـــ إبن كثير : البداية والنهاية. بيروت. دار الفكر. 1982.
ـــ إبن المرتضي : طبقات المعتزلة. بيروت. المطبعة الكاثوليكية. 1961.
ـــ إبن منظور : لسان العرب. المجلد الثالث. بيروت. دار لسان العرب .د.ت.
ـــ ابن الوردي زيد الدين بن عمر : تاريخ ابن الوردي. مصر. جمعية المعارف. الخديوي اسماعيل. 1285 هـ.
ـــ اركون محمد : الفكر الاسلامي، قراءة علمية. بيروت. مركز الانماء العربي. بيروت. 1986.
ـــ اركون محمد : المنهجية المعاصرة والفكر الاسلامي (نحو نقد العقل الاسلامي)، ترجمة هاشم صالح في الفكر العربي المعاصر. عدد 32. اكتوبر 1981.
ـــ بروكلمان (Brockelman) : تاريخ الشعوب الاسلامية. ترجمة نبيه امين فارس ومنير البعلبكي. بيروت. دار العلم للملايين. ط : 10. 1980.
ـــ بيلا شارل : (Pellat Charles) : النثر العربي ببغداد. تعريب محمد العجيمي. حوليات الجامعة التونسية عدد 24، 1985.

ــ التنّوخي أبو علي المحسن بن علي : كتاب الفرج بعد الشدة، ج 2. بيروت. دار صادر. 1978.
ــ التهانوي محمد أعلى بن علي : كشاف اصطلاحات الفنون (موسوعة الإصطلاحات الاسلامية). بيروت. مكتبة خياط. 1966.
ــ الجابري محمد عابد : العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. 1990.
ــ الجابري محمد عابد : العصبية والدولة. بيروت. دار الطليعة. الطبعة الثالثة. افريل 1982.
ــ الجابري محمد عابد : الفقه والعقل والسياسة. الفكر العربي المعاصر. عدد 24.
ــ جيب هيملتون : دراسات في حضارة الاسلام. ترجمة احسان عباس وآخرون. بيروت. دار العلم للملايين. 1979.
ــ الجاحظ ابو عثمان : رسالة في ذم الكتّاب. ضمن رسائل الجاحظ الادبية. تقديم الدكتور علي ابو ملحم. بيروت. دار الهلال. الطبعة الاولى. 1987.
الجاحظ ابو عثمان : البيان. الجزء الرابع. مصر. مكتبة الخانجي. 1975.
ــ الجويلي محمد : نحو دراسة في سوسيولوجية البخل، الصراع الاجتماعي في عصر الجاحظ من خلال كتاب البخلاء. طرابلس ــ تونس. الدار العربية للكتاب. 1990.
ــ حسن علي ابراهيم : دراسات في تاريخ المماليك البحرية. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية د.ت.
ــ الحموي ياقوت : معجم الادباء. ج 16. بيروت. دار المستشرق. د.ت.
ــ دولة سليم : كتاب الجراحات والمدارات. تونس. 1991.

ـــ خليف يوسف : الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي. دار المعارف. مصر. 1986.
ـــ خليل أحمد خليل : العرب والقيادة، بحث إجتماعي في معنى السّلطة ودور القائد. دار الحداثة. بيروت. 1985.
ـــ ريكور بول (Ricœur Paul) : الخيال الإجتماعي ومسألة الايديولوجيا واليوطوبيا، تعريب المنصف عبد الحق في الفكر العربي المعاصر. عدد تموز ـــ آب 1989.
ـــ الزركلي خير الدين : معجم الاعلام. الطبعة الثالثة. د.ت.
ـــ السبكي تاج الدين : طبقات الشافعية. ج 3. مصر. المطبعة الحسينية. د.ت.
ـــ السيوطي جلال الدين : حسن المحاضرة في اخبار ملوك مصر والقاهرة. ج 2. مصر. المطبعة الشرقية. 1909.
ـــ الشرفي عبد المجيد : الاسلام والعنف. في الملتقى الاسلامي المسيحي بالحمامات. تونس 1974. مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية. (C.E.R.E.S). تونس. 1976.
ـــ الشرفي عبد المجيد : دروس في الحضارة القديمة : حول الأحكام السلطانية للماوردي. كلية الاداب والعلوم الانسانية بتونس. 1987/1986.
ـــ الشهرستاني : الملل والنحل. بيروت. دار المعرفة. د.ت.
ـــ الطبري : تاريخ الرسل والملوك. ج 9. مصر. دار المعارف. 1976.
ـــ العربي عبدالله : مفهوم الدولة. بيروت. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. الطبعة الرابعة. 1988.
ـــ العروي عبدالله : ميكيافيلي وابن خلدون. ترجمة خليل احمد خليل. لندن. دار الساقي. الطبعة الاولى. 1990.

ـــ عمر فاروق : التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين. مؤسسة المطبوعات العربية. بيروت. 1980.
ـــ فوكو ميشال : (Foucault) : الاستعارة الرعوية : نحو نقد العقل السياسي. النص الفرنسي بعنوان : Ominus et singulatum : vers une critique de la Raison Politique : in Revue Le Débat. Novembre 1986. N° 44, Paris.
تعريب جورج ابو صالح في الفكر العربي المعاصر عدد 41.
ـــ القلقشندي : مآثر الإنافة في معرفة الخلافة. ج 1. تحقيق عبد الستار احمد فراج. بيروت. عالم الكتب. الطبعة الاولى. 1964.
ـــ الكبسي محمد علي : الطوباوية والتراث. تونس. دار بوسلامة للنشر. 1987.
ـــ المؤيد في الدين : داعي دعاة الفاطميين. تحقيق الدكتور عارف ثامر. بيروت. مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر. بيروت. د.ت.
ـــ المسعودي : مروج الذهب، الجزء الرابع. بيروت. دار الكتاب اللبناني. 1967.
ـــ مقديش محمود : نزهة الانظار في عجائب التواريخ والامصار. ج 1. تحقيق علي الزواري ـــ محمد محفوظ. بيروت. دار الغرب الاسلامي. الطبعة الاولى. 1988.
ـــ المقريزي تقي الدين : كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بني امية وبني هاشم. تحقيق حسين مؤنس. مصر. دار المعارف. 1988.
ـــ المقريزي تقيّ الدين : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك. ج 1 القاهرة. مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر. 1939.
ـــ النديم : الفهرست. تحقيق رضا تجدد. بيروت. د.ت.
ـــ اليعقوبي احمد بن اسحاق : مشاكلة الناس لزمانهم. تحقيق وليم ميلوورد. بيروت. دار الكتاب الجديد. الطبعة الثانية. 1980.

ـ اليعقوبي : التاريخ. ج 2. بيروت. دار صادر. 1960.
ـ قصص العرب : تأليف محمّد أحمد جاد المولى ـ علي محمّد البجاوي ـ محمّد أبو الفضل ابراهيم. دار الجبل. بيروت. ج III د.ت.

فهرس المراجع بالفرنسيّة

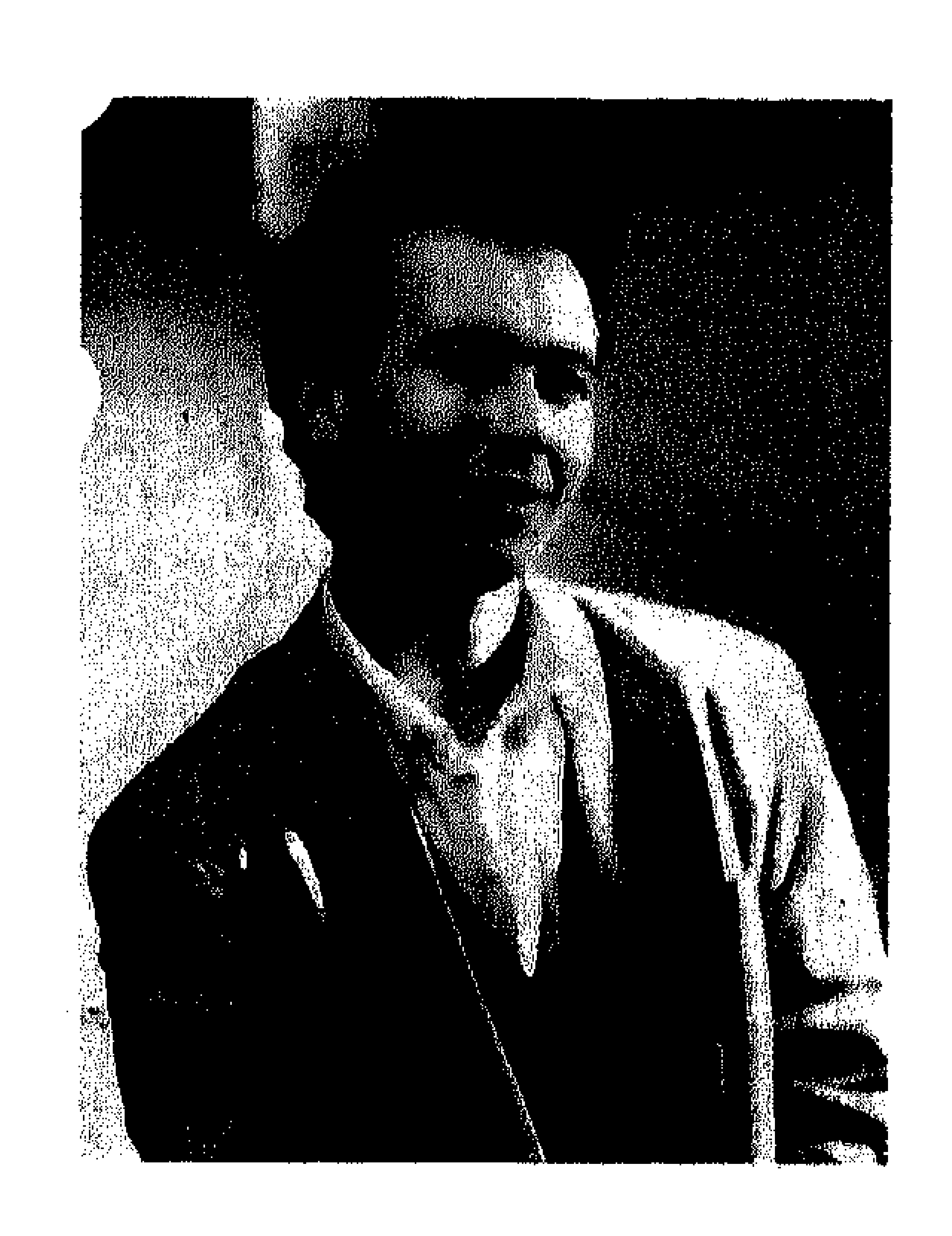
- *Les quatre Evangiles* : Paris, Edition du Cerf, 1962.
- ARKOUN Mohamed - RODINSON Maxime - LE GOFF Jacques TAWFIK Fahd : *L'Etrange et le Merveilleux dans l'Islam Médiéval :* colloque organisé par l'avancement des études islamiques en mars 1974. à Paris, Paris, Edition Jeune Afrique. 1978.
- BALANDIER Georges : *L'anthropologie Politique,* Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- CAHEN Claude : *L'Histoire Economique et Sociale de l'Orient Musulman Médiéval* - in studia islamica, La Rose, Paris, 1953 - 1955.
- CAHEN Claude : *Mouvements Populaires et Autonomisme Urbain dans l'Asie musulmane du moyen Age* in Arabica, janvier 1959, Paris : E.J. Brill Editeurs, Leiden.
- CANARD (m.c.) *Fatimides,* in Encyclopédie de l'Islam, T. 2 NE, Leiden (J. Brill) 1977.
- DERMENGHEM Emile : *Le Culte des Saints dans L'Islam Maghrebin*, Paris, Gallimard, 1954.
- DE SAUSSURE Ferdinand : *Cours de Linguistique Générale,* Paris, Payot, 1972.
- DUMAS (a) : *Le Sacré* in Encyclopedia Universalis, Volume 14, Paris. 1985.
- DURAND Gilbert : *L'Imagination Symbolique,* Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- DURAND Gilbert : *Les Structures Anthropologiques de L'Imaginaire,* Paris, Bordas, 1969.
- DURKHEIM Emile : *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* - Livre Premier, Paris, P.U.F., 1960.
- ELIADE Mircea : *Le Sacré et le Profane* - Paris, Gallimard, 1965.

- ELIADE Mircea : *Aspects du Mythe* - Paris, Gallimard, 1963.
- FOUCAULT Michel : *L'Archéologie du Savoir,* Paris, Gallimard, 1972.
- FOUCAULT Michel : *Surveiller et Punir* - Paris, Gallimard, 1985.
- FREUD Segmund : *Psychologie Collective Et L'Analyse du Moi* - Traduit de L'Allemand avec L'autorisation de L'auteur par le Docteur S. Jenkelevitch, Paris, Payot, 1924.
- FREUND Julien : *Qu'est ce que la Politique* - Paris, Sirey et Seuil, 1967
- GABEL Jean : *Idéologie* in Encyclopedia Universalis - V.8, Paris, 1985.
- GABRIELI (F) *Ibn Mukaffa* in Encyclopédie de L'Islam, T 3, NE, Leiden, (J. Brill), 1977.
- GIRARD René : *La Violence et le Sacré* - Paris, Edition Bernard Grasset, 1972.
- JAFRI (S.H.M.) *al 'Hilli* in Encyclopédie de L'Islam, - T.2 NE. Leiden (J. Brill), 1977.
- JULIEN Charles André : *Histoire de L'Afrique du Nord,* Paris, 1952.
- LAOUST Henri : *Les Fondements de L'Imamat dans le Minhage D'Al Hilli* in Revue des Etudes Islamiques XLVI Fascicule 1, 1978, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1981.
- LAOUST Henri : *Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658 - 784)* in Revue des Etudes Islamiques, Tome. XXVIII, Cahier I, Mémoires, Année 1960, Paris Paul Geuthner, 1960.
- LAOUST Henri : *Ibn Taymia* - in Encyclopédie de L'Islam, T III NE, Leiden (J. Brill), 1977.
- LEWIS : *Abbassides* in Encyclopédie de L'Islam, T III NE, Leiden (J. Brill), 1977.
- MACHIAVEL : *Le Prince* - Paris, Nathan, 1982.
- MADELUNG : *Imamat* in Encyclopédie de L'Islam, T - III, Leiden (J. Brill) 1977.
- PELLAT Charles : *Al Jahiz* in Encyclopédie de L'Islam T II - NE, Leiden (J. Brill), 1977.
- PLATON : *Le Politique* in œuvres Complètes, T IX, 1° Partie. Traduit par Auguste Dies, Paris les Belles Lettres, 1935.
- RICOEUR Paul : *Du Texte à l'Action* in Essais D'Herméneutique, Paris, Seuil 1986.
- RICOEUR Paul : *Finitude et Culpabilité,* - Volume II, Paris, Aubier, NE, 1988.
- SARTRE Jean Paul : *L'Imaginaire,* Paris, Gallimard, 1940.
- SPULER : *Ilkhanides* in Encyclopédie de L'Islam, T III, NE, Leiden (J. Brill), 1977.
- TALBI Mohamed : *Ibn Khaldoun,* in Encyclopédie de L'Islam, T III, NE, Leiden 1977.

- WALSER : *Farabi*, in Encyclopédie de L'Islam, T II, NE, Leiden (J. Brill), 1977.
- WEBER Max : *Le Savant et le Politique* - Traduit de l'Allemand par Julien Freund, Paris, Plon, 1959.
- WEIL Eric : *La Philosophie Politique : de Machiavel au Contrat Social*, in Encyclopédie Universalis, Volume 14, Paris, 1985.

الفهـــرس العـــام

تم طبع هذا الكتاب بالمطابع الموحدة
6 نهج عبد الرحمان عزام ـــ 1002 تونس
أكتوبر 1992



محمد الجويلي باحث تونسي مقيم بباريس مولود سنة *1961* ببنقردان في الجنوب الشرقي لتونس. عُرف في السنوات الأخيرة بميولاته التراثيّة واهتمامه بالعلوم الإنسانية وتوظيفها لخدمة الفكر العربي المعاصر وقراءة التراث العربي لإسلامي. صدر له سنة *1990* كتاب «نحو دراسة في سوسيولوجية البخل».

بدا لنا موضوع المخيال العربي الإسلامي وكأنه مهمش، ويقبع في دائرة اللامفكر فيه ولم يحضر إلا في بعض البحوث الجادة والنادرة التي تكاد تعد على أصابع اليد الواحدة. لقد تتالت الكتابات التي تمس العقل العربي. فمن «اغتيال العقل» لبرهان غليون إلى كتابات محمد عابد الجابري : «العقل السياسي العربي» و«بنية العقل العربي»... الخ، لكننا لا نجد كتابات تمس بنية المخيال العربي الاسلامي، أو المخيال السياسي الاسلامي، فهذا ما لم يفكر فيه ولم يأخذ حظه من العناية.

فهل يحقّ لنا أن نتحدّث عن عقل عربي أصلا حتى يتسنّى لنا الحديث عن اغتياله والبحث في آليات اشتغاله ؟ أم أنّ العقلانية ذاتها تتطلب أن نتحدث عن المخيال العربي الاسلامي عوض أن نتكلّم عن العقل العربي الاسلامي. ثم بعد ذلك قد تتيح لنا المشروعية المعرفية أن نبحث في مواصفات العقل. هل لنا عقل سياسي أم مخيال سياسي ؟ هذه الأسئلة تطرح بحدّة أمام الباحث المعاصر وهي أسئلة خطيرة لأنّ الإجابة عنها بقدر ماهي مستعصية على الفرد الواحد، إن لم نقل على الجيل الواحد، وتتطلب جهودا فكرية مضنية، فإنّ مصير الفكر العربي ومستقبل الجماعة العربية والإسلامية يتوقف عليها.

ISBN 9973 - 700 - 89 - 9
Le leader politique dans l'imaginaire islamique

رقم الناشر 01 0156 01